Leo Strauss: el arte de leer

Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza

Claudia Hilb

FILOSOFÍA

CLAUDIA HILB

LEO STRAUSS: EL ARTE DE LEER

Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, 2005

Hilb, Claudia
Leo Strauss, el arte de leer: Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza - 1ª ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2005.
360 pp. ; 20x13,5 cm. (Colec. Filosofía)

ISBN 950-557-641-2

1. Filosofía Política I. Título
CDD 320.

D. R. © 2005, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-641-2

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS*

CM: *The City and Man*
GS: *Gesammelte Schriften*
JPCM: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity – Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*
LAM: *Liberalism Ancient and Modern*
NRH: *Natural Right and History*
OT: *On Tyranny*
PAW: *Persecution and the Art of Writing*
RCPR: *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*
PPH: *The Political Philosophy of Hobbes*
SA: *Socrates and Aristophanes*
SCR: *Spinoza's Critique of Religion*
SPPP: *Studies in Platonic Political Philosophy*
TM: *Thoughts on Machiavelli*
WIPP: *What is Political Philosophy?*

*Los libros de Leo Strauss se citan en el cuerpo del texto con sus iniciales, en cursivas y entre paréntesis, seguidas del número de página correspondiente, excepto en la primera mención, donde se indican en nota al pie los datos bibliográficos completos y la abreviatura que se utilizará. Los artículos y conferencias se citan en nota al pie y a continuación se menciona de forma abreviada el título de la obra a la que pertenecen. Una lista completa de las obras de Leo Strauss puede consultarse en las páginas 335-339. Todas las citas de Leo Strauss han sido traducidas por Claudia Hilb (N. del E.).

AGRADECIMIENTOS

Este libro constituye una versión ligeramente modificada de mi tesis de Doctorado defendida en junio de 2004 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ni aquella tesis ni este libro hubieran llegado a conclusión si, durante los más de cuatro años en que dediqué la mayor parte de mi tiempo de trabajo a su elaboración, no hubiera contado con el apoyo constante de algunas instituciones y muchas personas cercanas.

En la Facultad de Ciencias Sociales y el Conicet encontré, de diversas maneras, la estabilidad profesional que me permitió dedicarme de manera duradera a un proyecto intelectual de largo aliento, en aquellos años de la Argentina en que la estabilidad fue un bien más valioso de lo que es posible describir.

Mis colegas –profesores, becarios y alumnos– del Proyecto UBACYT "Conservadores y contrarrevolucionarios. La crítica antimoderna de la modernidad política" me proporcionaron durante todo ese lapso un ámbito de discusión grupal privilegiado, con esa combinación extraordinaria de camaradería y rigor intelectual que nuestra Universidad de Buenos Aires es, para nuestro orgullo y tal vez para nuestra sorpresa, siempre capaz de generar y regenerar.

En el Centro de Investigaciones Filosóficas de la calle Miñones encontré un refugio de incomparable tranquilidad para trabajar, una biblioteca de gran riqueza, la compañía estimulante de mis colegas y la generosidad personal e intelectual de Leiser Madanes.

Los integrantes de la Cátedra "Problemas de legitimidad en el orden político contemporáneo" de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales me ofrecieron durante todos esos años un apoyo incondicional. Fueron, como siempre, interlocutores exigentes para mis ideas y soportaron con resignación y humor mi creciente straussianización.

Diego Rossello y Alejandro Bonvecchi me brindaron su ayuda espontánea y generosa desde Chicago y París. Denis Baranger, Isidoro Cheresky, Vicente Palermo y muchos amigos y colegas más me acompañaron y alentaron durante todo ese tiempo, interesándose por un trabajo que yo imaginaba debía resultarles abstruso. Mabel Kolesas, desde la Biblioteca del Instituto Gino Germani, respondió a mis pedidos más insólitos con tanta eficiencia como buena disposición.

Mi director de tesis, Juan Carlos Portantiero, supo siempre cómo y cuándo ayudarme para llegar hasta la conclusión de mi trabajo. Las observaciones de los integrantes del jurado de tesis, Horacio González, Leiser Madanes y Hugo Quiroga, constituyeron un estímulo poderoso para intentar transformar aquella monografía en este libro. En Fondo de Cultura Económica, mi editora, Mariana Rey, hizo fácil lo que yo temía imposible.

Por fin, mi marido y mi hija no sólo me soportaron estoicamente en los peores momentos de estos años. Emilio me alentó desde el primer día y fue –como desde hace años, y más que nunca– un interlocutor y lector generoso, inteligente y pleno de humor. Julia fue, íntimamente, el motor que me impulsó para llevar a conclusión un designio varias veces postergado. A ellos dos, y a la herencia de mis padres, les agradezco haberme llevado hasta aquí.

Buenos Aires, noviembre de 2004

INTRODUCCIÓN

> I concluded in other words that we must learn to consider seriously, i.e. detachedly, the possibility that Swift was right when he compared the modern world to Lilliput and the ancient world to Brobdingnag.
>
> LEO STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*[1]

1. ¿CÓMO LEER A LEO STRAUSS?

Quienquiera haya incursionado alguna vez, aunque sea lateralmente, en la lectura straussiana de los pensadores modernos tal vez haya sido ganado en primera instancia por la misma perplejidad que experimenté yo en mi contacto inicial con Leo Strauss.

Me encontré por primera vez con el nombre de Strauss hacia 1982 o 1983, a través de los textos y los seminarios de Claude Lefort. Mi admiración por Lefort, quien se refería a Strauss a la vez con enorme respeto pero también con lejanía, me llevó a procurarme no sin dificultad una fotocopia de la edición en francés de *Natural Right and History*, fechada en 1954, agotada y sin reeditar para aquella época. Lo leí casi todo y entendí muy poco; ni siquiera, creo, comprendí por qué no lo entendía. Sin amilanarme me procuré *Persecution and the Art of Writing*, que por momentos creí entender algo más, y de manera asistemática y parcial, siempre en traducción francesa, leí también *On Tyranny* y *The City and Man*, que nuevamente me resultaron

[1] "En otras palabras, llegué a la conclusión de que debemos aprender a considerar seriamente, es decir, desinteresadamente, la posibilidad de que Swift estuviera en lo cierto cuando comparaba el mundo moderno con Lilliput y el mundo antiguo con Brobdingnag." Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. XV (en adelante *PPH*).

completamente herméticos. Cuando años después, en una librería de la ciudad de Córdoba, hallé un ejemplar en castellano de *Qué es filosofía política* tuve la sensación de reencontrarme tras largo tiempo con un viejo conocido. Ese ejemplar, que conservo con particular cariño, ya bastante maltrecho, debe ser uno de los pocos de la vieja edición de Guadarrama en circulación en nuestro país.

En 1996, con un grupo de jóvenes colegas y becarios de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, nos propusimos organizar un seminario destinado a leer de manera sistemática *Natural Right and History*. Creo que nunca superamos el capítulo dos, pero sé también que fue entonces cuando empecé a vislumbrar qué era lo que hasta ese momento había obturado mi comprensión de la obra de Strauss: en el curso de aquellas discusiones descubrí que, para comprender a Strauss, había que proceder de la manera como el propio Strauss indica que debemos proceder respecto de Spinoza: si rechazamos *a limine* la creencia de Spinoza de que su sistema es el sistema verdadero, subraya Strauss en *How to Study Spinoza's Theological Political Treatise*, nunca podremos comprenderlo porque careceremos del incentivo necesario para ello. En otras palabras, entendí que para comprender a Strauss debía partir de la base de que Strauss *podía tener razón*.

¿Con respecto a qué era preciso estar dispuesto a pensar que Strauss podía tener razón? Esencialmente, había que admitir la posibilidad de acordar validez a una mirada que se inclinara críticamente sobre el pensamiento moderno sin dar por adquiridas las premisas mismas de este pensamiento. Esto es, era preciso hacer el esfuerzo de no aceptar como evidentes los presupuestos sobre los que se asienta la modernidad; sólo así estaría uno en condiciones de tomar en serio la afirmación straussiana de la posibilidad –y la necesidad– de reabrir la querella entre Antiguos y Modernos. En otras palabras, para entender a Strauss era necesario acordarle la posibilidad de que, como lo indica la afirmación que cierra el prefacio de 1962 a la traducción en inglés de su libro sobre Spinoza, el retorno al pensamiento premoderno *fuera* posible.

2. Leo Strauss y el pensamiento político moderno

Sin lugar a dudas, la obra de Strauss puede ser abordada de manera fructífera a través del eje de su confrontación con el pensamiento político moderno. Su mirada descentrada respecto de la modernidad –su anclaje en el pensamiento antimoderno, o premoderno, su desnaturalización de las premisas sobre las que se asienta el pensamiento moderno– es a mi entender la clave de la riqueza extraordinaria que, pese a su carácter muchas veces controvertible, posee su lectura de los autores modernos: porque Strauss los mira desde donde no los ha mirado nadie, la obra de los clásicos de la modernidad nos libra sentidos que nadie antes había descubierto. Si bien por motivos que serán explicitados más adelante esta investigación no se ha propuesto abordar de manera frontal el eje de la *Auseinandersetzung* de Strauss con el pensamiento moderno, he creído de todos modos oportuno exhibir en esta introducción, aunque sea de manera sintética, ciertos elementos centrales que se articulan en torno de dicho eje a fin de facilitar al lector poco familiarizado con Strauss el ingreso al arduo universo de su pensamiento.

La oposición de Strauss al pensamiento político moderno puede ser leída a través de la conjunción de tres tipos de diferencias estrechamente entrelazadas: diferencia respecto de la comprensión del hombre, diferencia respecto de la comprensión del conocimiento, diferencia respecto de la comprensión de la política. Ninguna de estas diferencias puede ser cabalmente comprendida si no es en relación con las otras dos. La presentación que de ellas se realiza a continuación es necesariamente esquemática y no toma en cuenta la manera como, en la lectura de Strauss, los distintos pensadores políticos modernos, aun en sus semejanzas, representan respuestas diferentes respecto a cada una de estas confrontaciones. Esto último será tratado más adelante.

a. La diferencia respecto de la comprensión del hombre

La comprensión moderna del hombre está anclada, sostiene Strauss a través de toda su obra, en el divorcio de la comprensión de los fines del hombre respecto de la comprensión de los fines de la naturaleza, y en la concomitante colocación del hombre como centro del universo; para el pensamiento moderno la naturaleza y los fines del hombre ya no son comprendidos en relación con la naturaleza y los fines de un todo que lo trasciende. El humanismo moderno –el pensamiento con centro en el hombre– es indisociable de la ruptura con una concepción teleológica del universo.

El igualitarismo moderno debe ser comprendido a la luz de esta ruptura: al disociarse la naturaleza y los fines del hombre de su inscripción en un todo que lo trasciende se destituye la posibilidad de reconocer en las diferencias entre los hombres una jerarquía ordenada según su perfección, es decir, según su mayor o menor correspondencia con su finalidad natural determinada por un estándar que trasciende al hombre. De ello derivan dos consecuencias distintas pero a la vez, nuevamente, estrechamente relacionadas: por un lado, la desestimación de toda diferencia entre los hombres en términos de una mayor o menor perfección y su comprensión en términos de una manifestación de simples preferencias no susceptibles de valoración desigual. Por otro, la interpretación de las diferencias entre los hombres a partir de una jerarquización ya no de los *fines*, que no pueden ser ordenados según su mayor o menor valor, sino del modo como la *acción de elegir, de decidir* ella misma es llevada a cabo de manera más o menos determinada, seria, genuina.

El pensamiento moderno niega que podamos poseer un saber último respecto de los principios últimos de nuestras elecciones: éstas no tienen otro soporte que nuestras preferencias arbitrarias –individuales, culturales, epocales–. La consecuencia que el liberalismo moderno, hijo legítimo del igualitarismo de la Ilustración, extrae de esta afirmación, entiende Strauss, es la promoción de la tolerancia de todas las preferencias: para ser coherente con su rechazo de todo estándar,

la tolerancia debe abarcar incluso la tolerancia de la intolerancia. El respeto del cultivo indiscriminado de la individualidad lleva a constituir a la tolerancia en un valor más, sin mayor legitimidad que la intolerancia: la igualación de todos los valores, incluidas la tolerancia y la intolerancia, en nombre de la afirmación del individuo es la consecuencia necesaria de un humanismo moderno consecuente.

b. La diferencia respecto de la comprensión del conocimiento

La concepción moderna del hombre, la negación de su inscripción en una naturaleza que lo trasciende, está afirmada dogmáticamente por el pensamiento moderno: éste es un segundo eje que, en estrecha consonancia con lo expuesto más arriba, recorre la obra de Leo Strauss.

La reapertura, por parte de Strauss, de la querella entre Antiguos y Modernos está sostenida de manera permanente sobre la afirmación de que la concepción moderna del hombre, lejos de estar sostenida sobre la refutación de las pretensiones de la teología o la teleología clásicas, está asentada sobre su rechazo dogmático. Como lo veremos a lo largo de nuestro trabajo, éste es un eje permanente de la discusión que Strauss entabla con los autores clásicos de la teoría política moderna. El pensamiento moderno, al no ser capaz de refutarla, ha querido expulsar a la teología ridiculizándola, y cuando ha creído refutar a la filosofía clásica sólo la ha emprendido contra una comprensión errónea de ella. Para Strauss, la vitalidad del pensamiento occidental premoderno reside precisamente en la imposibilidad de la filosofía de refutar a la teología, y en la no menor imposibilidad de la teología de refutar a la filosofía. El pensamiento moderno cree haber logrado superar a ambas, pero un examen desprejuiciado de sus pretensiones habrá de revelar que esa pretendida superación se reduce a la afirmación dogmática de su imposibilidad.

El dogmatismo de la filosofía moderna, que se expresa en la negación –dogmática– de una naturaleza teleológica y en la afirmación de un hombre enfrentado a una naturaleza hostil, tiene como primer

corolario la disociación del conocimiento de los fines del hombre del conocimiento de la naturaleza y la transformación de la búsqueda clásica del conocimiento –el conocimiento del todo, el conocimiento de los fines– en epistemología y metodología. La ciencia moderna de la naturaleza es, según Strauss, en sus inicios la heredera –la hija dilecta, y no la madre– de esta transformación en la comprensión de la relación entre hombre y naturaleza; con el desarrollo de la ciencia natural no-teleológica en la brecha abierta por la disociación de los fines del hombre y los fines de la naturaleza, el conocimiento de los fines cederá el lugar al *conocimiento de los mecanismos*; el *conocimiento del qué* dará paso al conocimiento del *cómo*. La transformación en la comprensión del conocimiento imprimirá a su vez una marca indeleble sobre las modernas ciencias del hombre: divorciadas de la comprensión del Todo de la naturaleza, éstas serán o bien humanistas –orientando sus fines exclusivamente por su comprensión del hombre y no por la ciencia moderna, no-teleológica de la naturaleza– o *mecánicas* –orientadas sobre el modelo de las ciencias naturales–. Este desarrollo en la comprensión del conocimiento, recordamos, ha sido entonces a ojos de Strauss tributario de un presupuesto dogmático: el de una separación infranqueable entre los fines del hombre y la naturaleza.

La crítica straussiana tendrá por objeto, entonces, sacar a la luz el carácter dogmático de las premisas sobre las que se apoya el pensamiento moderno. Pero tendrá también la finalidad de restituir lo que es, según Strauss, el carácter más profundo de la filosofía clásica frente a la errónea interpretación que de ella ofrece el pensamiento moderno: para nuestro autor la filosofía clásica, lejos de ser dogmática, es propiamente zetética: no consiste ni en la afirmación dogmática del conocimiento del todo, ni en su negación igualmente dogmática, sino en la búsqueda de conocimiento del todo. Es precisamente su carácter no dogmático que la expone a la imposibilidad de refutar las pretensiones de la revelación y que la expone también, como veremos más adelante, a la necesidad de hacerse cargo de la divulgación responsable de su saber.

c. La diferencia respecto de la comprensión de los fines de la política

Para el pensamiento moderno, sostiene entonces Strauss, no existe una jerarquía natural entre los hombres. La indagación de los fines de los hombres debe anclarse ya no en una finalidad que los trasciende y los conduce hacia su perfección sino en su naturaleza primera; no en aquello que los distingue unos de otros, sino en aquello que los asemeja: en sus pasiones. La preocupación moderna por el orden político estará en consecuencia orientada en función de la realización del orden más capaz ya no de conducir a los hombres a la felicidad entendida como perfección, sino a la felicidad entendida en los términos de la realización de sus pasiones comunes más poderosas –de lo que los hombres *son* y no de lo que *deben ser*.

Como habremos de observar reiteradamente a lo largo de los distintos capítulos de este libro, para Strauss la reorientación de los fines de la política liga de manera indisociable la postulación de la ausencia de jerarquías naturales –el igualitarismo moderno– con la comprensión moderna de la filosofía política. Para la filosofía clásica, entiende Strauss, el fin de la ciudad está ordenado con miras a promover la vida más conforme a la naturaleza de los hombres, esto es, con miras a promover la más alta perfección de los hombres –perfección que trasciende a la polis– pero en conocimiento, a la vez, de que la vida humana sólo es posible en la polis. Sólo algunos pocos hombres pueden alcanzar la más alta felicidad, la que provee la vida contemplativa. Pero aun estos pocos necesitan, para ello, la existencia de la ciudad. La existencia estable de la ciudad exige a la vez que permanezca oculta a los ojos de la gran mayoría su incapacidad de alcanzar la felicidad más elevada. Y exige sobre todo que permanezca oculto a sus ojos aquello que se torna visible para los mejores: que la filosofía no consiste en la contemplación de la verdad sino en la búsqueda permanente del conocimiento de la verdad, del conocimiento del todo. En otras palabras, que la filosofía no está en posesión del estándar último que permite determinar de manera definitiva qué es lo justo, qué es el bien. O más precisamente, que los estándares que la ciudad

necesita para vivir, y para vivir bien –los estándares de la moral y la justicia–, son aquellos que el filósofo sabe que son *necesarios* para la ciudad, que deben ser afirmados como naturales, pero que no son propiamente conocidos como tales.

La filosofía moderna, al eliminar la jerarquía de las formas de vida, elimina también la responsabilidad del filósofo respecto del sostenimiento de la ciudad sobre la base de *mentiras nobles.* La tarea del filósofo político es identificar en las pasiones de los hombres la pasión fundamental y determinar a partir de allí las vías por las cuales es posible alcanzar la satisfacción de la mayoría. No cabe al filósofo moderno mayor dignidad, ni mayor responsabilidad, que a cualquier otro individuo en el sostenimiento de la ciudad: su contribución, podemos decir, es técnica antes que política. Para la mirada de la filosofía política moderna el fin de la ciudad es la felicidad del mayor número y no la promoción de la más alta perfección de quienes la componen: el filósofo ya no debe justificarse ante el tribunal de la ciudad. Si en algunos pensadores modernos sobrevive la necesidad de la mentira edificante –si no creen a ciegas en la educación popular–, esta necesidad está ordenada ahora en función de la mera estabilidad de la ciudad y no ya en función del ordenamiento de la ciudad en aras de la promoción y la protección de la forma de vida más perfecta.

La diferencia entre ciudades se torna una diferencia de preferencias, de afectos; los ideales de las sociedades caníbales, afirma nuestro autor, son así tan defendibles como los ideales de sociedades civilizadas. Pero las consecuencias del relativismo moral para la política son, entiende Strauss, radicales: una vez que hemos tomado conciencia de que los principios de nuestra acción no tienen otro sustento que nuestra preferencia ciega ya no podremos creer verdaderamente en ellos. Cuanto más cultivemos la razón tanto más nihilistas seremos, y tanto menos podremos mantener nuestra condición de miembros leales de nuestra sociedad. La contracara del nihilismo es el oscurantismo fanático que se aferra a ideales que es incapaz de justificar racionalmente.

En una palabra, confrontadas con el relativismo y con la irresponsabilidad moral de la filosofía política moderna, las mentiras nobles

de la filosofía clásica proveen, bajo la forma de leyes naturales, las reglas morales a las que la gran mayoría ha de adherir para sostener la paz y la estabilidad de la ciudad. Los filósofos están en posesión de un saber que, en aras de la ciudad pero también en defensa de la vida filosófica, debe permanecer oculto a la gran mayoría; saben, simultáneamente, que la más alta felicidad que ellos experimentan –la que provee la vida dedicada a la contemplación– está fuera del alcance de los más; que la ciudad es necesaria para la vida, y para la vida buena; y que en aras de la estabilidad de la ciudad, deben proveer a las reglas de justicia el carácter indemostrable de estándares naturales. Porque saben también qué es lo que ignoran; saben que el conocimiento del todo no está a su disposición.

3. El arte de escribir: la necesidad de la escritura esotérica

La interpretación straussiana de la filosofía política tal como la entiende la filosofía clásica constituye la llave que permite penetrar en la importancia que nuestro autor acuerda a la distinción entre escritura esotérica y exotérica. Como mostraremos en el capítulo IV, Strauss se fue persuadiendo de la relevancia de esta distinción para la comprensión de la filosofía clásica a través de la lectura de los filósofos islámicos y judíos medievales, y su propia interpretación de la filosofía política clásica se abre hoy a nuestra mirada con notable limpidez si la observamos a través del prisma de la filosofía de Al-Farabi.

La distinción entre escritura esotérica y exotérica nos franquea la entrada a la lectura straussiana de los autores clásicos y modernos, de Platón y de Maimónides, pero también de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Locke, a la vez que nos franquea también el acceso a la propia manera en que debemos nosotros leer a Strauss. Existen, en efecto, dos planos permanentemente superpuestos en la intrincada escritura de Strauss: por un lado, nos hallamos frente a una mirada sobre los autores que, sostenida sobre la convicción de la importancia que posee la distinción entre escritura esotérica y exotérica para los

autores estudiados, descubre sentidos en los textos clásicos nunca antes señalados, significados muchas veces contrarios a los aceptados canónicamente y claves de interpretación controvertidas. Por otro, *Strauss ejerce él mismo el arte de escribir que reconoce en los autores* clásicos, y es la tarea del intérprete de Strauss abordar sus textos de la manera en que él mismo aborda los textos ajenos.

La importancia acordada en su interpretación a la distinción, olvidada según Strauss por la crítica moderna, entre escritura esotérica y exotérica añade a la originalidad de la mirada straussiana –originalidad, como señalamos más arriba, conferida por su punto de vista antimoderno– un elemento particular. Gran parte de la crítica que se ha realizado a la lectura straussiana de los Modernos ha estado centrada precisamente en la desestimación de la importancia de esa distinción, y en la consiguiente evaluación de que la interpretación de Strauss aparece como antojadiza e inverosímil. Strauss, por su parte, ha respondido que la incapacidad de la crítica moderna para dar cuenta de las contradicciones muchas veces reconocidas en los textos de los autores clásicos propone, de hecho, interpretaciones mucho más inverosímiles aún: el desconocimiento de la importancia que posee la distinción entre pensamiento esotérico y exotérico para los autores de la modernidad temprana, argumenta Strauss, lleva a atribuir las dificultades de los textos a la distracción, la incoherencia, la confusión o la falta de claridad de sus autores; en suma, lleva a atribuir a autores justamente considerados como clásicos un cúmulo de errores que esa crítica moderna no se atrevería a atribuir siquiera a autores contemporáneos de mucho menor rango. La distinción entre escritura esotérica y exotérica posee a su vez, como veremos, en la lectura de Strauss por lo menos dos dimensiones distintas: por un lado, remite a la necesidad de protección personal del filósofo –a su necesidad de protegerse de la persecución–, y por el otro y más profundamente, remite a la necesidad de la filosofía de ocultar el carácter subversivo de su búsqueda de la verdad, de defender a la ciudad del poder disruptivo de la búsqueda de conocimiento y de defenderse ella misma ante el tribunal de la ciudad.

Precisamente en ese sentido, el ejercicio del arte de escribir por parte del propio Strauss nos devuelve a su comprensión de la filosofía, y con ella de la filosofía política: ¿cuál es la necesidad, para el filósofo que es también ciudadano de una democracia liberal del siglo XX, de ocultar su pensamiento profundo bajo los pliegues de la escritura exotérica? La actitud que se adopte respecto de la libertad de la discusión pública, sostiene Strauss en *Persecution and the Art of Writing*, depende decisivamente de lo que se piense de la educación pública y sus límites: los filósofos posteriores al siglo XVII creyeron en general que era posible abolir la persecución, que ésta era el resultado accidental de una construcción política deficiente, y que la educación popular era el camino por el cual la verdad dejaría de ser políticamente nociva para volverse por el contrario saludable para todos. Strauss, por su parte, declara pertenecer al linaje de los escritores antiguos, de quienes no consideran que la reserva en la expresión pública responda sólo a una necesidad de protección personal frente a la persecución política, al linaje de aquellos que entienden por el contrario que la comunicación pública de la verdad filosófica es indeseable en todos los tiempos debido a que la filosofía es necesariamente odiosa para los ojos de la mayoría. Para el filósofo contemporáneo que cree que un abismo separa a los sabios del vulgo, la transmisión encubierta de la enseñanza –y la defensa pública de ciertas "mentiras nobles", como la afirmación de que "los hombres nacen libres e iguales por naturaleza"– es tan esencial políticamente como lo era para los Antiguos, entiende Strauss, aunque en lo que concierne al riesgo personal éste no sea en su caso el de la hoguera o el destierro sino tan sólo el del ostracismo social. Hoy, como siempre, entiende Strauss, hay verdades filosóficas sólo accesibles sin riesgo para los pocos, que deben responsablemente ser políticamente diluidas. La responsabilidad política del filósofo se ha hecho tanto más evidente, juzga nuestro autor, a la luz de las catástrofes del siglo XX que iluminaron de forma aterradora las consecuencias políticas –relativismo, nihilismo, oscurantismo fanático– de la fe conquistadora y el optimismo igualitarista de la razón iluminista, y de su posterior crisis y autodestrucción.

4. El propósito de este libro

Como lo señalaba al comenzar, mi primera incursión en la lectura straussiana de los pensadores modernos estuvo signada por la perplejidad: los textos de Strauss se me hacían en muchos puntos incomprensibles, su interpretación de autores que yo me jactaba de conocer razonablemente bien me resultaba impenetrable. Como señalaba, el descubrimiento de que no lograría comprenderlo hasta tanto no estuviera dispuesta a intentar "comprenderlo como él se comprendió a sí mismo" me impulsó a tratar de hallar en su obra misma la clave que me abriera las puertas de su interpretación de los pensadores modernos.

En la medida en que fui creyendo comprender mejor a Strauss concebí la idea de contribuir a darlo a entender. Comencé este trabajo planteándome un objetivo que rápidamente se reveló desmesurado: el de elucidar la manera en que Strauss lee a todos y cada uno de los filósofos políticos modernos a los que destina por lo menos un artículo en su obra. Más allá de esa desmesura, el propósito era desde el inicio el mismo que me guió hasta aquí: ayudar a la inteligencia de la interpretación straussiana de los principales pensadores de la modernidad, encontrar a la vez la clave de la cerrazón de esos textos y también la llave de su apertura, en síntesis, dar a ver cómo lee Strauss a cada uno de ellos. Rápidamente, decía, descubrí que elucidar la lectura straussiana de cada uno de los autores implicaría una tarea interminable y resolví acotar mi emprendimiento a tres autores, Maquiavelo, Hobbes y Locke, es decir, a aquellos autores estudiados por Strauss en el contexto de lo que él denominó la "primera ola de la modernidad". Como señalo al comienzo del capítulo IV, finalmente decidí incluir también un capítulo que diera cuenta, aunque de manera ligeramente descentrada respecto del eje de abordaje de los demás autores, de la lectura straussiana de Spinoza, contemporáneo de aquella primera ola. Quisiera evitar, con todo, que esta descripción del recorte realizado pudiera inducir a error: este trabajo no se propone brindar una interpretación de aquello que Strauss denomina "la

primera ola de la modernidad", primera ola que sólo toma su sentido pleno en el contexto de la interpretación global del pensamiento moderno y de su confrontación con el pensamiento clásico por parte de Strauss. Si he remitido el recorte de los autores abordados a su pertenencia a esta "primera ola" es sobre todo porque he estimado conveniente que, dado que un recorte de mis ambiciones desmedidas se hacía necesario, éste hallara de alguna manera su coherencia en la propia obra de nuestro autor.

Desde el inicio me propuse resueltamente *no* leer a los autores tratados en la obra de Strauss como si fueran ejemplos o ilustraciones de su pensamiento global: como señalaba más arriba, el objetivo es sacar a luz la clave de la interpretación que hace Strauss de cada uno de ellos, intentar comprender cada vez *cómo* los lee Strauss, y contribuir en cada caso a la elucidación de la lectura straussiana a partir de la obtención de una mayor visibilidad del punto de mira desde el cual Strauss los aborda. En otras palabras, no intento en primera instancia poner la lectura de la interpretación straussiana de Hobbes, Locke, Spinoza o Maquiavelo al servicio de la comprensión de la filosofía política de Strauss sino que por el contrario intento poner la comprensión de la filosofía política de Strauss al servicio de la elucidación de su lectura de cada uno de los autores abordados. Este trabajo se distingue de otros que, como los de Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss,* o de Raimondo Cubbeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna,* se han propuesto leer la interpretación straussiana de los Modernos en el marco de una interpretación global de la comprensión straussiana de la filosofía política.

En suma, el presente libro pretende contribuir a la explicitación de *cómo leyó* Strauss a Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, haciendo inteligible la muchas veces difícilmente penetrable escritura de Strauss. Strauss, lo advertíamos, escribe él mismo como lee: su escritura es deliberadamente esotérica, plagada de insinuaciones, ironías, claves de lectura, pistas verdaderas y también, por qué no, pistas falsas. Este trabajo se propone hacer inteligible la interpretación straussiana de los autores abordados y procura desbrozar los caminos de la escritura

straussiana para acceder a lo que ha aparecido como el eje articulador de la lectura de cada uno de ellos. Es un camino, el que he trazado, muchas veces sembrado de incertidumbre: como se ha dicho del arte de leer del propio Strauss, mi lectura se asemeja a la labor de un detective que busca descubrir y sacar a la luz el verdadero pensamiento de un criminal; cuando finalmente creemos haber descubierto la verdad nos encontramos con que el criminal ha muerto y que no nos es posible corroborar nuestro descubrimiento con la confesión. La complejidad de la interpretación de la obra de Strauss se pone de evidencia en la extraordinaria distancia que separa a muchos de sus más renombrados intérpretes: Strauss es ateo para unos, pensador profundamente judío para otros, nietzscheano, platónico o aristotélico, honesto defensor de la democracia liberal americana o consejero potencial de gobiernos autoritarios. Por mi parte no me he propuesto terciar explícitamente en ese debate; he entendido que –acallado el criminal– la única corroboración para este trabajo ha de ser su consistencia: en la medida en que mi lectura sea capaz de sostener el desafío de proponer un sentido general para la interpretación de Strauss que permita a la vez dar cuenta de sus manifestaciones particulares más contradictorias y herméticas habré adquirido el derecho de creer que me encuentro en la buena senda.

I. MAQUIAVELO, EL MAESTRO DEL MAL

> This is not to deny that some great writers might have stated certain important truths quite openly *by using as a mouthpiece some disreputable* character: they would thus show how much they disapproved of pronouncing the truths in question.
>
> LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*[1]

Thoughts on Machiavelli, publicado por primera vez en 1958,[2] probablemente sea el libro en el que Leo Strauss despliega con mayor brío su arte de leer y, simultáneamente, su arte de escribir. Su recorrido representa un desafío permanente para el lector, enfrentándolo a la ímproba tarea de estar a la altura de la erudición de Leo Strauss, de su interpretación simultánea de Maquiavelo, de Tito Livio, y de la lectura intencionada que hace Maquiavelo de Tito Livio, mientras procura –el lector– desentrañar al mismo tiempo la lectura intencionada que hace Leo Strauss de Maquiavelo, lectura cuyas claves esotéricas ha de buscar en las mismas coordenadas de la escritura que Strauss atribuye a Maquiavelo: citas ligeramente modificadas o incompletas,

[1] "No se trata de negar con ello que algunos escritores pueden haber pronunciado algunas verdades importantes bastante abiertamente utilizando como portavoz a algún personaje de mala reputación: de esa manera habrían manifestado cuánto desaprobaban el proferir dichas verdades." Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 36 [en adelante, *PAW*].

[2] Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978 [1958] (en adelante *TM*). Los otros textos que Strauss consagró de manera particular a Maquiavelo son "Niccolo Machiavelli", en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1972 [1963] (incluido también en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 210-228 [en adelante, *SPPP*]); "Walker's Machiavelli", *Review of Metaphysics*, vol. VI, 1953, pp. 437-446; "Machiavelli and Classical Literature", *Review of National Literatures*, vol. 1, núm. 1, primavera de 1970, pp. 7-25.

contradicciones, omisiones sorprendentes, errores manifiestos. En este capítulo no me propongo restituir de manera exhaustiva la lectura que hace Strauss de la obra de Maquiavelo, lectura que, como lo han señalado algunos de los más importantes intérpretes contemporáneos de la obra del florentino, exhibe, más allá del carácter discutible de *muchas de sus tesis, una riqueza extraordinaria por su minuciosidad* y su perspicacia.[3] No me propongo exhibir el contenido de aquello que lee Strauss en Maquiavelo, sino tan sólo, de manera más acotada, *cómo* lee Strauss a Maquiavelo.

¿Quién es el Maquiavelo de Strauss? El recorrido de la interpretación straussiana provee varias respuestas, que muchas veces toman forma de paradoja: Maquiavelo es un maestro del mal / Maquiavelo es un filósofo, Maquiavelo no dice nada que los clásicos no hayan dicho ya / Maquiavelo es un revolucionario que se propone sustituir la ley antigua por una nueva ley. En mi lectura pretendo hacer comprensibles estas afirmaciones aparentemente incompatibles, situándolas en el marco de otras dos afirmaciones esenciales de la lectura straussiana de Maquiavelo: en primer lugar, la reflexión de Maquiavelo se inserta en una comprensión de un mundo no-teleológico, en lo que Strauss llama una "contracción del horizonte" de la filosofía clásica. Este "horizonte contraído" es el resultado de la reacción maquiaveliana contra la teología cristiana y, al mismo tiempo, es conceptualmente tributario de ésta. La distancia de Maquiavelo con la filosofía clásica debe comprenderse, por ende, a través del doble prisma de la postulación de una naturaleza no-teleológica y de la herencia conceptual del cristianismo contra el que se alza.

[3] Véase por ejemplo J. G. A. Pocock, "Prophet and inquisitor", *Political Theory*, vol. 3, núm. 4, noviembre de 1975, pp. 385-401; Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, París, Gallimard, 1972. En un excelente comentario a *Thoughts on Machiavelli*, John Hallowell afirma que "ninguna reseña puede reproducir la sutileza del argumento del profesor Strauss y es difícil transmitir la excitación intelectual que se siente mientras se sigue la lógica del argumento con el texto a su lado. Al mismo tiempo, debe decirse que uno no está seguro si la fascinación que experimenta brota del ingenio de Maquiavelo o del ingenio del Profesor Strauss". John Hallowell, "Review, *Thoughts on Machiavelli*, by Leo Strauss", *Midwest Journal of Political Science*, vol. III, 1959, pp. 300-303.

1. "El olvido de lo más importante"

La interrogación que ordena este capítulo podría formularse de la manera siguiente: ¿cuál es la distancia que separa a un Maquiavelo-maestro del mal de un *Maquiavelo-filósofo? A esa pregunta podríamos responder* con un nombre: esa distancia es "Sócrates". En *Thoughts on Machiavelli,* el "olvido de Sócrates" parece articular todo el argumento straussiano sobre un eje doble y complementario: el maquiaveliano "olvido de Sócrates" es, en primer lugar, el olvido de la necesaria moderación que ha de guiar al filósofo, sabedor de que para ser útiles para la ciudad las exigencias de la sabiduría han de ser calificadas o diluidas en su enseñanza pública de la filosofía. Pero el olvido o abandono de la moderación es a la vez el indicio de un segundo y fundamental "olvido de Sócrates": el olvido o el abandono de la convicción de que la dilución de dichas verdades es una exigencia no sólo para la ciudad en tanto tal, sino también para la vida del filósofo y, más precisamente, para la vida más conforme a la perfección de la naturaleza. El primer "olvido de Sócrates" –el olvido del carácter moderado y prudente que debe tomar la enseñanza de la verdad– es tributario de un segundo olvido que hace ya no a la enseñanza en tanto tal, sino al principio que la sustenta: el mejor individuo se halla, moral e intelectualmente, en un plano superior al de la mejor ciudad. El orden político mejor se ordena en función de la vida más alta. O también: el orden adecuado del alma tiene preeminencia por sobre el orden adecuado de la ciudad.

En esta primera sección nos detendremos esencialmente en el primer olvido, el olvido de la moderación en la transmisión de la enseñanza, y anunciaremos apenas algunos elementos correspondientes al segundo "olvido de Sócrates", que consiste en la negación por parte del Maquiavelo straussiano de la supremacía de la vida dedicada a la contemplación, que será objeto de la tercera sección. Entre ambas, consagraremos unas páginas a la lectura por parte de Strauss de la relación de Maquiavelo con la religión a fin de avanzar en la elucidación de este verdadero "duelo de tres" que establece nuestro autor entre filosofía clásica, teología y modernidad.

a. Maquiavelo, maestro del mal

Como lo han señalado numerosos lectores de *Thoughts on Machiavelli*, el libro provoca cierta perplejidad en el lector algo desprevenido: a lo largo de trescientas arduas páginas avanza pausadamente para demostrar la tesis del carácter diabólico, inmoral, de la enseñanza política de Maquiavelo. Abunda en demostraciones sutiles y alambicadas respecto de la manera como Maquiavelo iría descubriendo muy veladamente el carácter inmoral de su teoría, de modo tal que llevaría al lector a descubrir entre líneas su tenor subversivo sin exponerse al mismo tiempo al peligro de la persecución política. La perplejidad del lector es doble: en primer lugar, la tesis de la inmoralidad de la teoría de Maquiavelo está lejos de ser novedosa; más aún, es, podría decirse, la interpretación más banal y superficial de la obra de Maquiavelo –"la opinión anticuada y simple", en palabras del propio Strauss (*TM*, 9)–. En segundo término, si la inmoralidad de la enseñanza de Maquiavelo es un lugar común de la opinión respecto de esta obra, todo el andamiaje interpretativo puesto por Strauss al servicio del descubrimiento de una enseñanza velada parece un tanto absurdo: el lector más superficial ha detectado sin ningún trabajo aquello mismo que según Leo Strauss está oculto a la mirada del lego o del censor, y que sólo se revelaría poco a poco a un lector especialmente atento.[4]

Efectivamente, Strauss declara desde el primer renglón su inclinación a aceptar la "opinión anticuada y simple" que afirma que Maquiavelo es un maestro del mal. Pero indica muy rápidamente que esa opinión, aun siendo verdadera, no es exhaustiva. El camino de *Thoughts on Machiavelli* consistirá en el ascenso desde la "opinión" sobre Maquiavelo hacia el conocimiento de la obra de Ma-

[4] Aun un no-straussiano tan respetuoso de la obra de Strauss como Lefort no puede evitar señalar que "Strauss despliega una ingeniosidad inigualada para descubrir enterrado en las profundidades del discurso aquello que es visible en su superficie". Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, *op. cit.*, p. 302.

quiavelo,[5] y ese ascenso irá mostrando que si Maquiavelo es, en efecto, ese maestro del mal que la opinión anticuada y simple creyó reconocer en él, lo es de una manera aún más diabólica: Maquiavelo no es, simplemente, un consejero político que propone consejos inmorales; es un filósofo que, desde el seno de la filosofía, expone a ésta a la posibilidad de su degeneración.[6]

La "opinión anticuada y simple" que afirma la maldad de la enseñanza de Maquiavelo se sostiene en la convicción de que sólo un hombre malvado podría dar lecciones tales como que los príncipes deben matar a sus oponentes antes de robarles sus propiedades, ya que los muertos son incapaces de vengarse; que quien tuviera que elegir entre infligir daños menores o mayores debería optar por los mayores; que un general victorioso que temiera no ser adecuadamente recompensado por su príncipe haría bien en anticiparse a su ingratitud rebelándose contra él, etc. Estas "máximas de gangsterismo público y privado [que] nos obligan a decir que Maquiavelo era un hombre malvado" (*TM*, 9) no fueron sin embargo proferidas por primera vez por éste. Opiniones como ésas, recuerda Strauss, son puestas ya en boca de sus personajes, de Trasímaco y de Calicles, por Platón. Pero en la *República* o en el *Gorgias*, Platón, lejos de proferir esas afirmaciones en su propio nombre, las pone en boca de otros, de

[5] "No es el desprecio de la opinión simple, ni la indiferencia respecto de ésta, sino el atento ascenso a partir de ella lo que conduce al núcleo del pensamiento de Maquiavelo" (*TM*, 13).

[6] En el curso del texto esta afirmación irá afinándose y ganando –eso espero– en matices. Esa misma tesis, sin matices, constituye la lectura final que hace Shadia Drury de la lectura straussiana de Maquiavelo: el cargo que le hace Strauss a Maquiavelo consistiría en que la subversión maquiaveliana es un *"inside job"*, una subversión llevada a cabo "desde adentro". Pese a la catarata de críticas de la que el libro de Drury fue objeto en los círculos straussianos, comparto muchos aspectos de su lectura y considero que ha logrado restituir de manera a la vez sintética y perspicaz aspectos complejos de la interpretación straussiana de los autores modernos. Pero creo también que el afán de claridad lleva por momentos a la autora a simplificar excesivamente sus propias tesis centrales respecto del proyecto straussiano. Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Hampshire y Londres, MacMillan Press, 1988.

quienes tienen por función dramática precisamente proferir las doctrinas malvadas, con el agregado (que, como veremos, está lejos de ser intrascendente para Strauss) de que lo hacen a puertas cerradas, lejos de los oídos de la multitud.[7]

En las dos primeras páginas de *Thoughts on Machiavelli* Leo Strauss ya nos libra uno de los núcleos organizadores de su lectura de Maquiavelo: lo novedoso de su enseñanza no radica en su contenido, sino que radica en que "dice en su propio nombre *shocking things* que los escritores antiguos habían dicho por boca de sus personajes" (*TM*, 10).[8] Si Maquiavelo es un maestro del mal no es porque nos diga algo que no habíamos escuchado nunca; es porque lo dice en primera persona y en voz alta.

La opinión simple y tradicional sostenía que Maquiavelo era un maestro del mal porque decía "cosas escandalizantes". Aun sin ser exhaustivo, ese juicio es por cierto más verdadero que el juicio de los estudiosos de nuestra época, que niegan que Maquiavelo fuera un malvado maestro del mal y sostienen que es un patriota o un científico. El error de nuestros contemporáneos, afirma Strauss, es más profundo que el de quienes profesan la opinión más simple; herederos de Maquiavelo, su estudio aparentemente no dogmático del pensamiento maquiaveliano está sostenido en la aceptación dogmática de sus premisas. La afirmación del carácter patriótico de la enseñanza de Maquiavelo pasa por alto que el patriotismo de Maquiavelo supone, por lo menos, una reflexión en la que "la salvación de la patria" toma preeminencia por sobre "la salvación de las almas", de lo que resulta, como veremos, que la virtud será definida en función del bien de la

[7] En nota al pie, Leo Strauss reenvía a los caps. XVII y XVIII de *El Príncipe*, donde Maquiavelo, al mismo tiempo que pronuncia en su propio nombre esas máximas malvadas, muestra que los Antiguos las ponían en nombre de otros.

[8] Esa misma idea –*Maquiavelo no dice nada que no supieran ya los clásicos*– será repetida, de distintas maneras, a lo largo de todo el libro. Véase, por ejemplo, *TM*, 232, 295; o también "What is political philosophy?", en: Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 [1959], p. 43 (en adelante, *WIPP*).

ciudad, y no a la inversa. Paralelamente, la afirmación del carácter científico de Maquiavelo, sostiene Strauss, olvida que Maquiavelo (a diferencia de sus sucesores, muchos de ellos moralmente obtusos) no ignoraba que como hombres y ciudadanos no podemos desprendernos de las distinciones morales. Maquiavelo no elimina la distinción entre mal y bien en nombre de una supuesta objetividad científica. Él *sabía lo que hacía* cuando enseñaba la indiferencia entre mal y bien. La novedad de su enseñanza no es su carácter científico sino su carácter inmoral –elimina, a sabiendas, la posibilidad de orientarse por el bien y el mal– y no es patriótica sino irreligiosa –antepone la salvación de la patria a la salvación de las almas–. Quienes leen a Maquiavelo como patriota o como científico han sido definitivamente corrompidos por él: se han vuelto "ciegos a aquello que es más alto que el patriotismo, o a lo que a la vez lo enaltece y lo limita" (*TM*, 10-11).

Maquiavelo, maestro del mal, transmisor de una enseñanza inmoral e irreligiosa. Para tomar la medida de esta calificación debemos agregar esta otra: Maquiavelo es un demonio, su enseñanza es demoníaca. "Pero si, y precisamente si, su enseñanza es diabólica y él mismo es un demonio, estamos obligados a recordar la profunda verdad teológica de que el demonio es un ángel caído. Reconocer el carácter diabólico del pensamiento de Maquiavelo significaría reconocer en él una nobleza pervertida de altísimo orden" (*TM*, 13). A diferencia de sus herederos que corrompidos por él hacen, en el mejor de los casos, "un poco de filosofía" (*TM*, 10),[9] la irreligiosidad de Maquiavelo no es la manifestación de un pensamiento superficial sino de la subversión deliberada de la tradición por parte de un carácter noble.

[9] Al referirse a la interpretación usual de los estudiosos contemporáneos de Maquiavelo, Leo Strauss sostiene que "no sería el único caso en que 'un poco de filosofía' genera errores prodigiosos a los cuales es inmune la multitud no-filosófica". La referencia, que Strauss no completa, remite a Bacon ("Of Atheism", *Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1929, p. 59): "It is true that a little philosophy inclineth man to atheism; but depth in philosophy bringeth men's mind about to religion. For while the mind of man looketh upon second causes scattered, it may sometimes rest in them, and go no further; but when it beholdeth the chain of them, confederate and linked thogether, it must needs fly to Providence and Deity".

La insistencia de las primeras páginas de *Thoughts on Machiavelli* en el carácter "irreligioso", "blasfemo", "demoníaco" de la enseñanza maquiaveliana encubre bajo un lenguaje de connotaciones religiosas la *crítica más profunda de Strauss a Maquiavelo: Maquiavelo es un filósofo* que ha abierto el camino a la destrucción de la filosofía. A la vez, otorgar a Maquiavelo el rango de filósofo significa, para Strauss, incorporarlo a la categoría de los "grandes hombres", de quienes han transmitido voluntariamente una enseñanza exhaustiva que ilumina la existencia de los problemas permanentes de la filosofía y la filosofía política. Iluminar esos problemas supone reponer las preguntas acerca de la filosofía y la política, la moral y la religión, preguntas que Maquiavelo, lejos de ignorar, encaró, subvirtiendo las premisas fundamentales sobre las que descansaban las alternativas que la tradición les había ofrecido. Elucidar lo que Strauss entiende por el carácter inmoral y blasfemo de la enseñanza de Maquiavelo no es otra cosa que comprender de qué manera, para Strauss, al *exhibir en voz alta y en su propio nombre* una doctrina que mina la certeza de la moral y de la religión, Maquiavelo emancipa al pensamiento político moderno y a la política moderna de los límites saludables de la filosofía política clásica y de la religión, y manifiesta, en ese gesto, su subversión de la sustancia misma de la enseñanza clásica. El ascenso desde la "opinión tradicional" acerca del carácter malvado de la enseñanza de Maquiavelo nos llevará a trascender el ámbito de la condena hecha en nombre de la moral, hacia el ámbito de la moral como guardiana de la filosofía. Strauss, a diferencia de Maquiavelo, afirma desde la primera línea no querer escandalizar ("*shock*") a nadie;[10] para ello reviste su lectura de Maquiavelo de los ropajes de la "opinión tradicional", y nos libra sólo poco a poco las claves de su *Auseinandersetzung* con el florentino.

[10] La primera frase de *Thoughts on Machiavelli* dice así: "We will not shock anyone, we shall merely expose ourselves to good-natured or at any rate harmless ridicule, if we profess ourselves inclined to the old-fashioned and simpe opinion according to which Machiavelli was a teacher of evil" ["No escandalizaremos a nadie, apenas nos expondremos al ridículo amable o en todo caso inofensivo, si nos declaramos inclinados hacia la opinión anticuada y simple según la cual Maquiavelo era un maestro del mal"] (*TM*, 9).

b. Maquiavelo, el filósofo

Leo Strauss, sugeríamos recién, otorga a Maquiavelo el rango de mayor nobleza, el de filósofo. Como siempre que leemos a Strauss, una vez que hemos detectado una de sus claves de escritura todo parece ordenarse con cierta facilidad alrededor de ella. Probablemente, en una lectura rápida la imagen que podría quedarnos del Maquiavelo de Strauss estaría lejos de corresponder a la de acreedor de la mayor distinción, la distinción del filósofo; el carácter malvado de Maquiavelo se impondría a nuestra atención distraída. Al igual que su Maquiavelo, Strauss nos va librando su pensamiento de manera progresiva; y aquello que, una vez develado, se revela como una reiteración insistente, tiene en el movimiento de la lectura el sabor de un sorprendente descubrimiento. Es por ello que insistiré aquí en primer lugar en la repetición –por momentos visible, por momentos más disimulada– de esta caracterización straussiana de un Maquiavelo filósofo, para preparar el camino hacia la comprensión de lo que sería, en la interpretación de Strauss, el núcleo de la innovación maquiaveliana, de aquella innovación que lleva en el primer capítulo a calificar su filosofía de demoníaca, y que nos obliga, en el último, a volver a interrogar la calificación misma con que ha sido distinguido.

"Si se trata de comprender el pensamiento de Maquiavelo", señala Strauss en *Natural Right and History*, "haremos bien en recordar el parlamento que la inspiración de Marlowe le atribuyó: 'Yo [...] sostengo que no hay más pecado que la ignorancia'. Esto es casi una definición del filósofo".[11] En otras palabras, y por otra boca, Maquia-

[11] Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 177 (en adelante, *NRH*). La cita de Marlowe pertenece al prólogo de *The Jew of Malta*. Esta cita es nuevamente utilizada, con el mismo sentido, en *TM*, 13. Si completamos la línea parcialmente reproducida por Strauss proferida por el Machevill de Marlowe en ese prólogo recitado, leemos: "I count religion but a childish toy, and hold there is no sin but ignorance". Leo Strauss, más prudente que Maquiavelo, omite la referencia a la religión como un juego de niños. Volveremos sobre el sentido de ésta y otras elisiones.

velo es un filósofo (¿o es "casi" un filósofo?) porque el mayor bien es para él la sabiduría, el mayor mal la ignorancia.

El objeto del saber de Maquiavelo es la totalidad de las cosas del mundo, tanto las variables "cosas del mundo" propiamente dichas como "el mundo" invariable en sí mismo; también allí se muestra como filósofo (*TM*, 18). Cuando Maquiavelo afirma, en las epístolas dedicatorias de *El Príncipe* y de los *Discursos*, que estos libros contienen todo lo que sabe, debemos asumir que, si bien su objeto particular son las cosas políticas y militares en sentido estricto, su enseñanza es omnicomprensiva. "Esta conclusión", sostiene Strauss, "es perfectamente compatible con el hecho de que el mayor volumen de ambos libros está obviamente dedicado a temas políticos en sentido estricto; hemos aprendido de Sócrates que las cosas políticas, o las cosas humanas, son la llave para la comprensión de todas las cosas" (*TM*, 19). Como la de Sócrates, la enseñanza de Maquiavelo trasciende el objeto propiamente político hacia la comprensión de todas las cosas.

¿Quién es el interlocutor del filósofo Maquiavelo? ¿A quién se dirige su enseñanza? A príncipes en ejercicio, o a príncipes potenciales, responde Strauss "de manera provisoria" (*TM*, 29). A príncipes que lo son, y de quienes no sabemos si merecen serlo, y a jóvenes que no lo son y tal vez merecerían serlo. Sin decirlo explícitamente por el momento, Strauss sugiere que Maquiavelo –educador de tiranos y de jóvenes nobles– cumple el doble papel que Jenofonte atribuye a Simonides, interlocutor del tirano Hierón, y a Sócrates, interlocutor de los jóvenes de mejor naturaleza. O también, que Maquiavelo opera como lo hacía Platón: así como *Las Leyes* es una conversación del "extranjero" con dos ancianos, y *La República* una conversación de Sócrates con los jóvenes, cada uno de los libros –*El Príncipe* y los *Discursos*– debe entenderse en relación con una doble audiencia, la que corresponde cada vez a "los ancianos" y a "los jóvenes". Maquiavelo, al hablar en su propio nombre, es a la vez autor y personajes, es Jenofonte y Platón, Simonides, "el extranjero de Elea" y Sócrates.[12]

[12] Harvey Mansfield Jr., el principal intérprete de Maquiavelo entre los discípulos de Strauss, centra en parte su interpretación en esa idea: Maquiavelo es el personaje

La asimilación de Maquiavelo a Sócrates, Platón o Jenofonte, que hemos leído entre líneas en el capítulo I, "The Twofold Character of Machiavelli's Teaching", es un indicio irrefutable de la nobleza filosófica que Strauss atribuye a Maquiavelo. Pero, a los lectores de Strauss, no puede dejar de sorprendernos el contrapunto entre ese título, "El carácter doble de la enseñanza de Maquiavelo", y el del último capítulo del libro, "Machiavelli's Teaching" –"La enseñanza de Maquiavelo"–. Aparentemente, entre el primero y el cuarto capítulo –luego de la lectura de *El Príncipe* en el capítulo II, y de los *Discursos* en el III– el carácter doble de la enseñanza de Maquiavelo se ha condensado en una enseñanza única.[13] ¿Qué es lo que en ese tránsito se ha simplificado, se ha condensado o se ha perdido?

Como lo anticipábamos al comienzo, lo que se ha perdido es *Sócrates*. Para Maquiavelo, afirma Strauss, Jenofonte es el representante por excelencia de la filosofía clásica, y Jenofonte es a la vez quien más parece habilitar, en su filosofía, la apertura de la senda emprendida por Maquiavelo. Pero así como el pensamiento de Jenofonte se alza sobre dos focos, la educación de tiranos y monarcas absolutos y la preparación a la filosofía de jóvenes nobles, "Maquiavelo está muy interesado en Ciro [y] olvida a Sócrates" (*TM*, 291). En el tránsito a través de la interpretación de la obra de Maquiavelo se va explicitando el núcleo de la lectura straussiana, de lo que llamé su *Auseinandersetzung* con Maquiavelo:

> Maquiavelo no saca a la luz ni un solo fenómeno político de importancia fundamental que no fuera ya completamente conocido por los clásicos. Su

principal de su propio pensamiento, y relaciona esa idea con el descubrimiento straussiano de la "extraña sugerencia [de Maquiavelo] de que era un príncipe". Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1966. Para la referencia a Strauss, véase *TM*, 83: "[Maquiavelo] insinúa a través de esta extraña sugerencia que es un príncipe. Esta sugerencia sólo parecerá extraña a quienes carecen de familiaridad con Jenofonte o Platón". Recordemos a modo de ejemplo, Memorabilia I, donde Jenofonte afirma que Sócrates, en cuanto filósofo, es príncipe de príncipes.

[13] Claude Lefort llama la atención sobre este hecho pero le da un sentido algo diferente. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, *op. cit.*, p. 274-275.

> aparente descubrimiento es tan sólo la otra cara del olvido de lo más importante: todas las cosas aparecen necesariamente bajo una nueva luz si se las ve por vez primera en una luz empalidecida de manera específica. Una prodigiosa contracción del horizonte aparece para Maquiavelo y sus sucesores como un ensanchamiento maravilloso del horizonte" (*TM*, 295).[14]

La contracción del horizonte maquiaveliano se puede leer como el olvido de Sócrates: la enseñanza ya no es doble y diferenciada, para los jóvenes y los ancianos, para los tiranos y los mejores de entre los jóvenes. El maestro de tiranos y de jóvenes habla en voz alta para todos.

El pasaje de una enseñanza diferenciada a una enseñanza única, de dos discursos a uno solo, se resume en el olvido de Sócrates o el "olvido de lo más importante". Antes de abocarme más seriamente a este olvido quisiera detenerme en otra implicancia de la caracterización straussiana de un Maquiavelo *filósofo*. Señalé al pasar que incorporar a Maquiavelo a la categoría de *filósofo*, otorgarle el rango de máxima nobleza, significa dar por supuesto que en su obra encontramos la transmisión voluntaria de una enseñanza exhaustiva. Según Leo Strauss, es propio de la escritura de los *grandes hombres* que todo aquello que dicen ha sido voluntariamente dicho por ellos. Si al leerlos detectamos contradicciones, errores, omisiones sorprendentes, debemos pensar que éstas tienen un sentido deseado, que nos están señalando *algo* que debemos intentar comprender. No podemos pretender comprenderlos mejor de lo que se han comprendido a sí mismos. Maquiavelo es un filósofo, es un *gran hombre*, y las contradicciones, las coincidencias sorprendentes, las citas ligeramente desviadas o los errores manifiestos que parecen abundar en su obra nos dan la clave de su fidelidad a una tradición: la tradición del arte de escribir, la tradición de la retórica noble de la escritura esotérica. El Maquiavelo de Strauss es un exponente señalado de este arte, y su enseñanza se lee entre las líneas de sus textos y entre las tapas de sus libros; nada hay en éstos que no tenga un lugar en su doctrina, nada hay en ellos producto de

[14] Encontramos también esta afirmación, casi en los mismo términos, en "What is political philosophy?" (*WIPP*, 43).

un error involuntario o de un descuido. "Una y otra vez nos ha desconcertado el hecho de que el hombre que fue más responsable que cualquier otro de la ruptura con la Gran Tradición se mostrara, en la acción misma de romperla, como el heredero, el heredero de ninguna manera inmerecido, de ese supremo arte de escribir que aquella tradición manifestó en su cumbre" (*TM*, 120).[15] Debemos considerar la escritura de Maquiavelo como un discurso perfecto, y "el discurso perfecto no contiene negligencias; no hay en él hilos sueltos; no hay palabra escogida al azar; no está estropeado por errores debidos a una memoria defectuosa o alguna otra forma de descuido" (*TM*, 121).[16] Toda contradicción, toda coincidencia, toda omisión sorprendente debe ser interpretada significativamente. La lectura straussiana de Maquiavelo se orienta por su comprensión de la tradición de la escritura esotérica –e innecesario es decirlo, nuestra lectura del propio Strauss, y muy particularmente del Strauss de los años cincuenta y sesenta debe intentar lo propio–.

Maquiavelo rompe con la Gran Tradición al decir en voz alta y en su propio nombre lo que aquélla sólo decía por interpósitos personajes, y a puertas cerradas. Pero es fiel a esta tradición porque disimula el sentido profundamente subversivo de su discurso en los pliegues de una escritura esotérica, simultáneamente irónica y blasfema.[17] A la vez, Maquiavelo es el inaugurador del Iluminismo: si oculta el senti-

[15] Sobre el arte de escribir, véase por ejemplo el artículo "Persecution and the art of writing" (*PAW*).

[16] Confirmando una vez más la asociación Maquiavelo = filósofo, recordemos que la escritura perfecta es, para Strauss, lo que caracteriza al libro de filosofía en contraste con la Biblia. Véase, e.a., "On the interpretation of the Genesis", en: Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity – Essays and Lectures on Modern Jewish Thought* (edición e Introducción de K. H. Green), Albany, SUNY Press, 1997, p. 374 (en adelante, *JPCM*). Para una excelente crítica de la teoría straussiana de la escritura perfecta, véase Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel, op. cit.*, en particular pp. 289-292.

[17] En la lectura de *Thoughts on Machiavelli*, debemos considerar que para Strauss cada frase de Maquiavelo, desde la operación de institución/destitución de la autoridad de Tito Livio hasta el carácter abiertamente blasfemo de algunos pasajes, es

do profundo de su pensamiento lo hace únicamente por razones históricas o por preocupación por su propia seguridad, y no ya por razones filosóficas.[18] Strauss, por su parte, será plenamente fiel a la tradición: pondrá las verdades desagradables en boca de Maquiavelo, y ocultará su tenor de verdad detrás del velo de una enseñanza edificante, aquella que abona la "opinión tradicional y simple" de la maldad maquiaveliana.[19] Esta cuádruple operación da, una vez más, la medida de la dificultad de la lectura, o debemos decir de la "comprensión de la enseñanza", de *Thoughts on Machiavelli.*

c. El olvido de Sócrates

La novedad de la enseñanza de Maquiavelo, sostiene Strauss en la frase antes citada, no consiste en nada que no fuera conocido ya por

---

igualmente intencional y está al servicio de su "arte de escribir". Siguiendo a Strauss podríamos comprender a la vez el carácter abiertamente blasfemo como la manifestación del atravesamiento de la prohibición de decir algunas cosas públicamente (véase "The problem of Socrates", en: Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, editado por Thomas Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 115 [en adelante, *RCPR]*), y como el ocultamiento, detrás de la blasfemia escandalizante, de una destrucción aún más radical de la tradición. Recordemos también que en "The problem of Socrates" Strauss analiza la puesta en escena de un Sócrates blasfemo y obsceno, corruptor de las tradiciones más sagradas, por parte de Aristófanes.

[18] A diferencia de las "razones filosóficas", que suponen que esas verdades no deben *nunca ser proferidas públicamente*, las "*razones históricas*" *supondrían que aún no ha* llegado el momento en que pueden ser escuchadas sin peligro. Véase "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 33-34). Volveremos sobre esto repetidamente.

[19] Completemos la frase del acápite: "No se trata de negar con ello que algunos escritores pueden haber pronunciado algunas verdades importantes bastante abiertamente utilizando como portavoz a algún personaje de mala reputación: de esa manera habrían manifestado cuánto desaprobaban el proferir dichas verdades". Habría entonces una buena razón para que encontremos, en la más grande literatura del *pasado, tantos y tan interesantes demonios, locos, pordioseros, sofistas, borrachos, epicúreos y bufones*". "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 36, *énfasis mío*).

los clásicos, sino en el olvido de una parte fundamental de la enseñanza de éstos. Nada de lo que dice Maquiavelo era desconocido para el pensamiento clásico. Su innovación consiste en un olvido: el olvido de la necesaria combinación de la sabiduría y la moderación.

Maquiavelo, afirma Strauss, presenta él mismo su enseñanza sugiriendo que tan sólo está afirmando en su propio nombre y de manera abierta una doctrina que algunos escritores antiguos habían presentado de manera encubierta y por boca de sus personajes (*TM*, 59). Al mismo tiempo que sugiere una innovación radical, lo hace de manera disimulada, cuidando de no escandalizar a nadie.[20] Pero la afirmación de Maquiavelo, sostiene Strauss, no hace sino "fortalecer su pretensión de verdad tanto como la debilita en apariencia: no se puede cambiar radicalmente el *modo de una enseñanza* sin cambiar radicalmente su *sustancia*" (*TM*, 59, énfasis mío).

¿En qué consiste, en primer lugar, este cambio en el *modo de enseñanza*? Nos hemos referido ya varias veces al hecho, destacado por Strauss desde las primeras páginas de *Thoughts on Machiavelli*, de que Maquiavelo dice en su propio nombre y abiertamente cosas que la tradición ponía en boca de algunos de sus personajes y les hacía decir a puertas cerradas. La contrastación de la interpretación straussiana de la obra de Maquiavelo con la de Jenofonte, que es, como nos recuerda el propio Strauss, después de Tito Livio, el autor más citado en *El Príncipe* y los *Discursos*, nos provee un hilo conductor privilegiado.

En su interpretación del *Hieron* de Jenofonte, Strauss, como lo hace habitualmente al analizar los diálogos clásicos, se detiene con atención en la puesta en escena dramática. Observa que el diálogo que pone frente a frente a un filósofo, Simonides, y un tirano, Hieron, está construido de modo tal que el elogio de la tiranía está a cargo del sabio y su crítica a cargo del tirano instruido. A diferencia de lo que hace Jenofonte, señala Strauss, Platón confió a Sócrates el proceso

[20] Al afirmar que sólo decía en voz alta lo que los Antiguos sabían pero callaban, Maquiavelo habría procurado disimular el carácter radicalmente innovador de su enseñanza. ¿Debemos sorprendernos de que Strauss utilice las mismas palabras "not [to] shock anyone", al referirse a su intención (*TM*, 9) y a la de Maquiavelo (*TM*, 59)?

contra la tiranía, y a hombres que no son sabios, a Calicles, Polo o Trasímaco, su defensa. De ello resulta que si el precio que paga Platón por poner el elogio de la tiranía en boca de hombres que no son sabios es que estos hombres se sienten autorizados para alabar abiertamente la injusticia, el precio que paga Jenofonte es que el *Hieron* enseña por boca del filósofo el arte de la tiranía.[21]

"Si es verdad que toda la ciencia política premoderna descansa sobre las bases establecidas por Sócrates y que toda la ciencia política moderna descansa sobre las bases establecidas por Maquiavelo", sostiene Strauss en *On Tyranny*, "puede decirse también que el *Hieron* marca el punto de contacto más estrecho entre las ciencias políticas premodernas y modernas" (*OT*, 24-25). El elogio de la tiranía puesto en boca de un filósofo "prepara el camino para Maquiavelo, quien por otra parte reconoció generosamente su deuda".[22] Precisamente porque es el punto más estrecho de contacto entre ellas, la comparación de las enseñanzas del *Hieron* con las de *El Príncipe* nos ha de permitir "captar netamente la diferencia muy sutil, pero por cierto la más justa, entre la ciencia política socrática y la de Maquiavelo" (*OT*, 24).

¿Cuál es la diferencia sutil entre el elogio de la tiranía por parte del sabio Simonides, puesta en escena por Jenofonte, y el elogio de la tiranía en primera persona por parte del sabio Maquiavelo? La diferencia sutil consiste en *la manera como uno y otro manifiestan la ausencia de escrúpulos morales.* Tanto en el silencio con que Simonides escucha el discurso de Hieron, como también en la respuesta a ese discurso, Simonides, sostiene Strauss, se presenta como un hombre liberado de todo tipo de moralidad. Pero no lo hace a través de declaraciones ostentosas, sosteniendo que no teme ni al infierno ni al diablo, ni expresando principios inmorales; tan sólo se abstiene de tomar en cuenta los principios morales. La lección de Jenofonte, sostiene

[21] Leo Strauss, *On Tyranny* (edición revisada y ampliada), Chicago, University of Chicago Press, 2000 [1948-1963], p. 68 (en adelante, *OT*).

[22] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 147). Véase también Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse: an Interpretation of the "Oeconomicus"*, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 1998 [1970], p. 204.

Strauss, es que "aun un hombre perfectamente justo que quisiera dar consejos a un tirano debería presentarse como un hombre desprovisto de todo escrúpulo" (*OT,* 56). Maquiavelo, afirma Strauss, parecería haber comprendido perfectamente la lección de Jenofonte, pero no la habría aplicado en el espíritu de este autor: según Jenofonte, quien enseña a los tiranos debe despreciar la moral *por medio de la acción* –por ejemplo, guardando silencio, ignorándola– y no atacarla *por medio del discurso.* De esa manera, al mismo tiempo que mostrará estar liberado de la moral revelará su comprensión de las cosas políticas. "Jenofonte, o su Simonides, es más 'político' que Maquiavelo; rehúsa separar 'moderación' (o prudencia) y 'sabiduría' (o conocimiento)" (*OT,* 56).[23] Maquiavelo expresa su sabiduría –manifiesta estar liberado de la moral– pero olvida parte de la lección de Jenofonte: debe manifestarla con moderación, mostrándola por medio de la acción sin exponerla abiertamente por medio del discurso.

Si consideráramos que el *Hieron* –o a la sazón, *El Príncipe*– tiene simplemente por objeto aconsejar al tirano, tal vez podríamos comprender la lección de Jenofonte que enseña a "despreciar la moral" como una lección destinada a que el sabio pueda ser escuchado por el tirano sin que éste le tema o lo desprecie. Pero Jenofonte, tanto como Maquiavelo, es un filósofo concernido por el conocimiento de "las cosas del mundo": para uno y para otro, "las cosas políticas, o las cosas humanas, son la llave para la comprensión de todas las cosas". El *Hieron,* sostiene Strauss, lejos de ser tan sólo un manual del buen tirano es ni más ni menos que "una expresión potente del problema de la ley y la legitimidad" (*OT,* 76, 99). El gobierno legítimo no es necesariamente un "buen gobierno", más aún, difícilmente el gobierno legítimo sea el gobierno de los Sabios (*OT,* 99). "La significación teórica" del tratado de Jenofonte sería que "el gobierno de un tirano que escucha los consejos de un sabio es preferible en principio al gobierno de las leyes o al poder de los magistrados electos en cuanto tales" (*OT,* 75); pero "admitir la tesis teórica respecto de la tiranía es

[23] Este párrafo resume la tesis sostenida por Strauss en las páginas 55-56.

una cosa, exponerla públicamente es otra cosa" (*OT*, 76). La tesis *teórica subordina la moral y la justicia a la sabiduría, el poder constitucional al poder de un tirano que escucha los consejos del sabio* (*OT*, 74-75).[24] El *Hieron* no expone la enseñanza de la "tiranía" pero permite a su lector desenredar –lo obliga a ello– esta enseñanza en las obras en las que Jenofonte habla en su propio nombre o presenta las opiniones de Sócrates.

> Es sólo si los leemos a la luz de la pregunta planteada por el *Hieron* que los pasajes correspondientes de los otros escritos de Jenofonte revelan su significación plena. El *Hieron* revela con todo, tal vez sólo indirectamente, las condiciones en que la enseñanza "tiránica" puede ser expuesta [...]. Jenofonte confió el único elogio de la tiranía que haya escrito nunca a un "extranjero", a un hombre que no posee las responsabilidades del ciudadano y que, por otra parte, no realiza el elogio de la tiranía públicamente sino en una conversación estrictamente privada con un tirano.[25]

En Jenofonte como en *Las Leyes* de Platón, el elogio de la tiranía está a cargo de un extranjero. En Jenofonte, como en Platón, Sócrates guarda silencio respecto de este asunto grave e imponente (*OT*, 76-77).

A través de lo que Simonides dice y de lo que calla, Jenofonte lleva hasta el límite las posibilidades de la enseñanza clásica de la tiranía guiado "por su principio literario de decir lo menos posible acerca de lo más elevado".[26] Los silencios de la enseñanza tiránica de Jenofonte

[24] La reserva expresada por Strauss respecto de la verdad "puramente" teórica, no así práctica, de la tesis sobre la tiranía en su presentación en *On Tyranny* es una manifestación más, si hiciera falta, de la escritura esotérica/exotérica del propio Strauss. Para mayor confirmación, cotéjese con "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 36): "los filósofos potenciales han de ser guiados paso a paso desde los puntos de vista populares indispensables para los fines prácticos y políticos hasta la verdad que es meramente y puramente teórica, guiados por algunos rasgos importunamente enigmáticos en la presentación de la enseñanza popular –oscuridad del plan, contradicciones, seudónimos, repeticiones inexactas de afirmaciones previas, expresiones extrañas, etcétera–".

[25] *OT* (76-77). Véase también "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 36).

[26] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 147).

deben completarse con la lectura de su enseñanza socrática: sólo la lectura combinada de ambas nos libra la verdad de su pensamiento completo. En la lectura de Strauss, un doble silencio caracteriza al *Hieron* y a la *Ciropedia*: por un lado, Simonides corrobora el discurso inmoral del tirano "no por el discurso sino por el silencio"; por otro, Sócrates está ausente en ambos textos y es sólo con la lectura de la *Economía* y de *Memorabilia* que el pensamiento completo de Jenofonte se hace accesible.[27] En otras palabras, el *Hieron* revela las condiciones en que puede ser expresada la enseñanza tiránica, y esta enseñanza sólo puede ser elucidada a través de la obra completa de Jenofonte, es decir, en la contrastación de Ciro/Hieron y de Sócrates. El "olvido de Sócrates" que distingue a Maquiavelo de Jenofonte tiene, en consecuencia, un carácter doble: en primer lugar, al expresar en voz alta y en su propio nombre aquello que Jenofonte pone, de manera indirecta, en boca de un sabio extranjero que conversa privadamente con un tirano, Maquiavelo manifiesta que considera innecesario aliar el conocimiento con la prudencia. En segundo lugar, si la ausencia de Sócrates en el *Hieron* y la *Ciropedia* responde a un principio de escritura que se elucida en la lectura del resto de su obra, la "ausencia de Sócrates" en la obra completa de Maquiavelo adquiere otro sentido: es la manifestación de la anulación de la distancia entre la enseñanza tiránica y la enseñanza filosófica, la anulación de la tensión entre la filosofía y la polis, la anulación de la distancia entre la vida contemplativa y la vida política. "Aquello que en Jenofonte había sido un principio de *escritura* se convierte en Maquiavelo en un principio de *pensamiento*."[28] El cambio en el modo de enseñanza se revela como un cambio de sustancia.

[27] "El Sócrates de Jenofonte es el representante de la excelencia transpolítica del hombre, mientras que su Ciro es el representante de aquella vida que es la superior si adherimos y nos atenemos al principio característico de la política. La polaridad entre Sócrates y Ciro corresponde a la tensión fundamental entre la filosofía y la *polis*." *Ibid*, p. 148. Sobre la función "Sócrates" en la interpretación straussiana de Jenofonte, véase también *infra*, p. 91, n. 120.

[28] *Ibid*, p. 147 (énfasis mío).

¿Qué es lo que manifiesta haber olvidado Maquiavelo al exponer pública y abiertamente la enseñanza clásica respecto de la tiranía? La "enseñanza tiránica" de los clásicos, afirma Strauss, no se proponía resolver el problema del mejor régimen político fomentando la tiranía, sino iluminar la naturaleza de las cosas políticas: sostenía que, analizadas desde el punto de vista más elevado, es decir, desde el punto de vista de la sabiduría, la ley y la legitimidad son siempre problemáticas.[29] Al mismo tiempo que su enseñanza iluminaba el carácter problemático de la ley, y que subordinaba el gobierno constitucional al gobierno de un tirano aleccionado por un sabio y, en última instancia, la ciudad al individuo, Jenofonte se guardaba muy bien de suprimir explícitamente la diferencia entre un rey y el mejor tirano "ya que apreciaba demasiado los encantos, los beneficios más precisamente, de la legitimidad. Expresó este juicio suscribiendo a la máxima [...] según la cual lo justo es idéntico a lo legal" (*OT*, 182). O, como señalábamos más arriba, Jenofonte sabía que "admitir la tesis teórica respecto de la tiranía es una cosa, exponerla públicamente es otra cosa". Para el pensamiento clásico, sabiduría (conocimiento) y prudencia (moderación) son indisociables.

Al rehusarse a separar moderación y sabiduría, o prudencia y conocimiento, Jenofonte se revela, en términos de Strauss, más "político" que Maquiavelo (*OT*, 56). Su reflexión sobre la naturaleza de la ley, su búsqueda del mejor régimen o su interrogación sobre la más elevada forma de vida tiene siempre presente que la filosofía, para poder desarrollarse plenamente, debe ser simultáneamente filosofía política. Esto es, política tanto por su objeto como por su función.[30] Si en la lectura straussiana de la filosofía clásica el objeto "político" de la filosofía remite en primera instancia a "los grandes objetivos de la humanidad, libertad, gobierno o imperio", la función política de la

[29] Esto quiere decir, entre otras cosas, que "la mejor ciudad se encuentra, moral e intelectualmente, en un plano inferior al del mejor individuo" (*OT*, 99).

[30] Véanse "What is political philosophy?" (*WIPP*, 10) y "On classical political philosophy" (*WIPP*, 93-94). Cf. *infra*, capítulo II, punto 2, pp. 124-140.

filosofía –la filosofía como filosofía *política*– nos reenvía a una función de la filosofía cuyo objeto visible es el objeto "política" y cuyo fin remite simultáneamente a proteger a la ciudad del efecto disolvente de la verdad filosófica, y a defender a la filosofía como tal, a proteger a la filosofía, a la vida contemplativa, como forma de vida más elevada: a defender a la filosofía frente al tribunal de la ciudad. Filosofía *política*, política filosófica y escritura esotérica[31] son, en este sentido, tres maneras para Strauss de referirse a una misma necesidad: la necesidad de la filosofía, a la que ya hemos aludido en la introducción, de contribuir a mantener ocultas ciertas verdades básicas, cuya publicitación es nociva para la supervivencia de la ciudad y, en consecuencia, para la supervivencia del propio filósofo.

Al decir en voz alta y en su propio nombre lo que los clásicos sólo decían por boca de sus personajes y a puertas cerradas –al exponer en voz alta el carácter problemático de la legitimidad y de la ley– Maquiavelo echa por tierra el presupuesto central de la literatura exotérica, según el cual "hay verdades básicas que no han de ser pronunciadas en público por ningún hombre decente".[32] Este "olvido" de la necesidad de moderación, entiende Strauss, significa que Maquiavelo ha abandonado la convicción clásica de la existencia de una tensión inabsorbible entre verdad y opinión, de una distancia no erradicable entre la vida del filósofo y la vida de la polis, que el filósofo, en aras de la protección de la ciudad y de su propia defensa, debe ocultar. Para el pensamiento clásico la filosofía, al poner en cuestión las certezas sobre las que descansa la ciudad, es un peligro para ésta. La moderación que debe acompañar a la sabiduría no es otra cosa que la aceptación, por parte del filósofo, de la necesidad de "esta ofuscación, esta aceptación de la perspectiva política, este logro de la armonía entre la excelencia del hombre y la excelencia del ciudadano, o entre sabidu-

[31] Véanse por ejemplo "What is political philosophy?" (*WIPP*, 10, 14); "On a forgotten kind of writing" (*WIPP*, 221-222); *OT*, 205-206; "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 36); *NRH*, 152-153.

[32] "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 36).

ría y obediencia a la ley".[33] Los filósofos *políticos* deben mantener oculto el peligro que representan para la ciudad, convenciéndola de que "no son ateos, que no profanan todo lo que la ciudad considera sagrado, que no son subversivos, por fin, que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos e incluso los mejores entre éstos" (*OT*, 205-206).

Maquiavelo ha abandonado la necesidad de moderación porque ha abandonado la convicción de una distancia no erradicable entre el filósofo y la polis. Al decir lo que dice, Maquiavelo no dice nada nuevo, lo novedoso es que lo diga en voz alta y que no crea necesario callarlo. Si bien nada de lo que dice es nuevo, "todas las cosas aparecen necesariamente bajo una nueva luz si se las ve por vez primera en una luz empalidecida *(dimmed)* de manera específica", citábamos más arriba a Strauss.

"Si el filósofo ha de brindar una guía política debe retornar a la caverna: de la luz del sol al mundo de las sombras; su percepción debe palidecer *(must be dimmed)*; su mente debe sufrir una *ofuscación*", afirma Strauss en otro lado.[34] No podemos sino sentirnos atraídos por la utilización de los mismos términos, aplicados con furia contra Maquiavelo y el Iluminismo, y con admiración al filósofo ateniense de *Las Leyes*. Maquiavelo, como el extranjero de Elea, desciende a la caverna. Pero su ofuscación es de naturaleza diferente: el ateniense sabe que debe callar, "olvidar" ciertas verdades, para proteger la frontera entre la luz y la caverna. Maquiavelo no calla nada, pues ha "olvidado" que debe olvidar, y al olvidar el olvido ha olvidado la diferencia entre la caverna y la luz, ha derribado las fronteras entre ambas –"la caverna se convierte en la 'sustancia'" (*TM*, 296)–. Esa frontera, que en la lectura straussiana de los clásicos separa al filósofo de la ciudad, a la vida contemplativa de la polis, es derribada por el proyecto de la Ilustración –del Iluminismo, como opuesto al Reino de la Oscuridad–.[35] El abandono,

[33] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 32).

[34] *Ibid.*

[35] "Maquiavelo rompe con la Gran Tradición e inicia el Iluminismo. Debemos considerar si ese Iluminismo merece su nombre, o si su verdadero nombre es Ofuscación" (*OT*, 173).

por parte de Maquiavelo, de la ligazón necesaria entre moderación y sabiduría es el corolario del abandono del ideal contemplativo (*OT*, 184). Sobre esto *volveremos en las últimas secciones de este capítulo.*

Maquiavelo no dice nada relevante que los clásicos no supieran ya; su aparente novedad no es sino el resultado de una mirada empobrecida que ha reducido a un mismo plano la luz y la caverna. Y sin embargo, Maquiavelo es en palabras de Strauss "un revolucionario". La comprensión de la interpretación straussiana de Maquiavelo pasa por la elucidación de esta aparente paradoja: Maquiavelo no dice nada relevante que los clásicos no hayan dicho ya; al mismo tiempo, Maquiavelo es el fundador de nuevos modos y órdenes, Maquiavelo es un revolucionario.

2. Maquiavelo, el revolucionario

"Al describir a *El Príncipe* como la obra de un revolucionario usamos ese término en su sentido preciso: un revolucionario es un hombre que quiebra la ley, la ley como un todo, a fin de reemplazarla por una nueva ley que cree mejor que la vieja ley" (*TM*, 62). Maquiavelo se propone quebrar la ley tradicional con el fin de reemplazarla por una ley que considera superior; se propone, como lo recuerda Strauss en todo momento, crear "Nuevos Modos y Órdenes" en reemplazo de los modos y órdenes antiguos: "todas las enseñanzas antiguas o tradicionales han de ser sustituidas por una enseñanza escandalosamente nueva (*TM*, 59)".

"Una contracción extraordinaria del horizonte aparece a Maquiavelo y a sus sucesores como un maravilloso ensanchamiento del horizonte" (*TM*, 295). Los nuevos modos y órdenes de Maquiavelo son efectivamente nuevos, porque expresan la *realidad efectiva* del horizonte contraído –la distancia entre la enseñanza moral maquiaveliana y la enseñanza moral clásica es el efecto de esta contracción del horizonte–. Si contraemos el horizonte clásico como lo contrae Maquiavelo, obtendremos la enseñanza maquiaveliana. El recorrido straus-

siano de la obra de Maquiavelo está puesto al servicio de la demostración de esa afirmación.

En la lectura de Strauss, la contracción del horizonte clásico por parte de Maquiavelo revela su sentido pleno cuando la observamos a la luz de la reacción maquiaveliana contra la subsunción medieval de la política a la teología. Esa reacción buscará por un lado restituir la latitud de la política propia del pensamiento clásico, pero, heredera conceptual del cristianismo que combate, terminará radicalizando la ruptura con la comprensión clásica de la política.

a. La crítica maquiaveliana de la religión

En *What is Political Philosophy?* Strauss resuelve en apenas una frase la crítica maquiaveliana de la religión: ésta no hace sino repetir la enseñanza de los filósofos paganos y la del averroísmo; la única originalidad de Maquiavelo consiste en el carácter blasfemo de su crítica.[36] En su artículo "Machiavelli" Strauss repite que Maquiavelo "va por la senda del averroísmo, esto es, de aquellos aristotélicos medievales que como filósofos rehusaron hacer concesión alguna a la religión revelada";[37] por fin, en *Thoughts on Machiavelli*, tras dedicar numerosas páginas a la crítica maquiaveliana del cristianismo, Strauss afirma que dicha crítica se expresa en meros juicios, meras conclusiones que carecen de los razonamientos que deberían sostenerla. Y añade: "debemos dirigirnos a los libros de los 'averroístas' para poder completar las

[36] "Su crítica de la religión, especialmente de la religión bíblica pero también del paganismo, no es original. Se reduce a una repetición de la enseñanza de los filósofos paganos, como también de aquella escuela medieval a la que se denomina averroísmo y que dio surgimiento a la noción de los tres impostores. La originalidad de Maquiavelo en ese campo se limita al hecho de que fue un gran maestro de blasfemia". "*What is political philosophy?*" (*WIPP*, 41). *Recordemos que Strauss define la blasfemia* como el hecho "de decir públicamente cosas que no pueden decirse públicamente con propiedad". Cf. *supra*, p. 37, n. 17.

[37] "Machiavelli" (*SPPP*, 226).

insinuaciones de Maquiavelo y llenar los huecos entre las negaciones sin las cuales su enseñanza política como un todo carecería de base" (*TM*, 202-203). Nuevamente, la crítica maquiaveliana de la religión debe leerse a la luz de la crítica averroísta (¿y "pagana"?) de la religión. En lo que sigue intentaré mostrar que la asimilación aparente de la crítica maquiaveliana de la religión a la tradición encubre en realidad la afirmación, por parte de Strauss, de una ruptura radical con ésta.

Una buena parte de la dificultad que, respecto de este tópico fundamental, presenta la lectura de *Thoughts on Machiavelli* es que podría inducir erróneamente a suponer que el mayor énfasis de Strauss está puesto en la crítica maquiaveliana de la Biblia. Una vez que descubrimos la trama central del argumento, todo parece ordenarse hacia una comprensión coherente. A lo largo de las trescientas páginas del libro, Strauss interpreta cada palabra y cada silencio de Maquiavelo a la luz de una tesis central que ya podemos enunciar así: la crítica maquiaveliana de la religión, que se apoya en un aparente retorno a la Antigüedad, está acompañada de una ruptura radical con la filosofía política clásica. Y la pretensión maquiaveliana de trascender o superar a ambas es, en última instancia, tributaria del objeto más frontal de la enemistad de Maquiavelo, de la teología medieval, que ha sido la primera en pretender haber superado la tensión entre los principios contradictorios de la razón clásica y de la revelación bíblica. Entre las líneas del argumento straussiano, encontramos una y otra vez esta aseveración: no ha sido Maquiavelo sino el cristianismo quien primero pretendió haber superado la tensión original entre Atenas y Jerusalén.

Del párrafo anterior se desprende que Strauss nos guía, entonces, hacia este tema a través de un encubrimiento múltiple: en primer lugar, el encubrimiento de la importancia que acuerda él mismo a la crítica maquiaveliana de la tradición clásica. En segundo lugar, el encubrimiento de que la crítica maquiaveliana del cristianismo significa el intento de recuperar la dimensión propiamente política de la polis que la doctrina cristiana había anulado bajo la ley natural tomista. En tercer lugar, el encubrimiento de que, para el propio Strauss, no es

Maquiavelo sino Tomás quien inaugura teóricamente la decadencia del pensamiento occidental, si por ello entendemos la anulación de la tensión originaria entre filosofía y teología.[38]

La crítica maquiaveliana de la religión tiene entonces, en una primera aproximación, dos características: en primer lugar, es una restitución de la crítica averroísta de la religión, ahora cargada de blasfemia; en segundo lugar, expresa conclusiones que no están apoyadas en razonamientos. Respecto del primer punto, el carácter blasfemo de la crítica maquiaveliana vuelve a configurar para Strauss el atravesamiento por parte de Maquiavelo de la frontera de la necesaria moderación propia del filósofo. Según Strauss, el racionalismo medieval –englobando bajo esta denominación al aristotelismo islámico de Farabi, Avicena y Averroes y al "aristotelismo judío" de Maimóni-

[38] No puedo entrar aquí en la descripción del movimiento más superficial de *Thoughts on Machiavelli*, y de la manera como la interpretación subterránea de Strauss se va revelando gradualmente, primero entre líneas y sólo al final más abiertamente. Ello exigiría una exposición pausada de toda la obra, lo cual me alejaría demasiado de mi objetivo. Aun así, no resisto a la tentación de exhibir el descubrimiento de *algunas* de las trampas y *"manifest blunders"* que nos tiende Strauss. Mencionaré al respecto sólo dos que hacen al encubrimiento de su interpretación de que el ataque de Maquiavelo afecta tanto al cristianismo como a la filosofía clásica: en *Thoughts on Machiavelli*, en la página 143, al comentar el análisis de Maquiavelo del fracaso de la religión bíblica en desterrar completamente la memoria de la religión pagana que se conserva en la lengua latina (y que Maquiavelo, según Strauss, atribuye al carácter "desarmado" de la conquista cristiana, que la obliga a preservar en cierta medida a su enemigo), Strauss "modifica" la afirmación de Maquiavelo acerca de que los cristianos "debieron forzosamente conservar la lengua latina" (*Discursos* II, 5), haciendo referencia –sin comillas, es cierto– a "que debieron forzosamente conservar las lenguas latina y griega". En el mismo registro, en la página 179, al comentar la crítica maquiaveliana a la humildad propugnada por el cristianismo, Strauss glosa así: "La creencia en la Pasión promueve la pasividad o la vida de humildad o contemplación antes que la vida activa". Es Strauss, y no Maquiavelo, quien introduce la referencia a la *contemplación* que, a diferencia de la humildad y la obediencia asociadas a la religión, remite claramente en el universo straussiano a la filosofía clásica. Hacia el final de la sección intentaremos responder a la pregunta de por qué Strauss considera necesario hacernos avanzar de esta manera tan trabajosa en la elucidación de su "enseñanza".

des– ha llevado a su máxima expresión la separación de la manifestación exotérica de una doctrina esotérica. La interrogación del racionalismo medieval –de la "Ilustración medieval"– en lo que concierne a la relación entre filosofía y ley está puesta a la vez al servicio de una enseñanza *eso*térica que afirma la superioridad de la vida filosófica, y de una afirmación *exo*térica de la subordinación de la filosofía a la ley religiosa. El racionalismo medieval se alza en favor de la superioridad de la vida filosófica, de la vida de indagación por sobre la vida de obediencia, pero afirma simultáneamente la necesaria subordinación de la filosofía a la ley, como condición misma de posibilidad de la existencia de la filosofía: "la libertad de la filosofía depende de su servidumbre".[39] En otras palabras, en la elucidación de la postura de los *falasifa* y de Maimónides respecto de la ley islámica o bíblica y de la ley de la razón se revela, a la vez, el carácter filosófico de su enseñanza –la primacía de la vida filosófica, entendida como vida dedicada a la *teoría*– y su comprensión de que la prosecución de la vida filosófica sólo es posible en el sometimiento a la ley –ley positiva divina o ley de la ciudad–. La condición de existencia de la filosofía es la comunidad política, y la condición de existencia de ésta es el sometimiento a una ley común, positiva y punitiva. Sin sometimiento a la ley punitiva no hay ni comunidad política ni, por ende, filosofía. La condición de la forma más alta de existencia es el sometimiento a la ley. La verdad filosófica debe rendir su tributo a la ley pública: el racionalismo medieval es la expresión más clara de que la filosofía no puede divorciarse de la moderación.[40]

La crítica "ilustrada" de Maquiavelo a la religión, podemos parafrasear a Strauss, no dice nada significativo que el racionalismo clásico y medieval no haya sabido ya; pero no sólo toma sus conclusiones

[39] Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständis Maimunis und seiner Vorläufer*, en: *Gesammelte Schriften Band II*, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997 [Berlín, Schocken Verlag, 1935], p. 88, y pp. 92 y 100 (en adelante, *GS*). Véase asimismo la excelente introducción de Eva Adler a la traducción inglesa, *Philosophy and Law*, Albany, SUNY Press, 1995.

[40] Volveremos más largamente sobre esto en el capítulo IV, apartados 2 y 3.

sin volver a interrogar el camino que lleva a ellas,[41] sino que olvida nuevamente lo más importante: que la filosofía ha de estar unida a la *moderación*. En la contrastación de la crítica maquiaveliana y la crítica averroísta de la religión advertimos una vez más que el carácter escandalosamente franco de la enseñanza del florentino supone la *negación de que la posibilidad misma de la vida filosófica depende* del carácter reservado de su enseñanza y de la afirmación exotérica acerca de la primacía de la vida de respeto a la ley por sobre la vida filosófica. El deslizamiento, sugerido por Strauss, que conduce del "averroísmo" al panfleto anónimo, virulentamente ateo, de "Los tres impostores"[42] parece indicar que entre el cuidadoso esoterismo de Averroes y el vocinglero "averroísmo" en el que abreva Maquiavelo se ha abierto un abismo. Es ese abismo el que debemos elucidar.

La superación de la tensión entre filosofía y fe

En la lectura de *Philosophie und Gesetz*, encontramos que el "caso" que opone en primera instancia a la Ilustración moderna y la ortodoxia opone *también* a la Ilustración moderna y la filosofía: dicho de *otra manera, la Ilustración moderna –que en los años treinta tiene* para Strauss los nombres fundadores de Spinoza y Hobbes, y posteriormente tendrá el de Maquiavelo– se opone en su proyecto de negación o limitación de lo supranatural (en su lucha contra el "Reino de las Tinieblas" [*TM*, 231])[43] tanto a la religión tradicional como a

[41] Sobre todo, en lo que concierne a la afirmación de la tesis de la eternidad del mundo frente a la tesis bíblica de la creación. Cf. *infra*.

[42] Cf. *supra*, p. 48, n. 36. Es posible que la mención sorprendente de "Los tres *impostores*" *tenga en el texto de Strauss la función de evocar la respuesta más célebre* a dicho panfleto, la afirmación de Voltaire en "L'Épître sur les Trois Imposteurs": "si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer".

[43] A través de esta referencia al "Reino de las Tinieblas" Strauss indica, casi al pasar, que si sabemos leer entre líneas tanto a Maquiavelo como al propio Strauss habremos comprendido que el combate de Maquiavelo contra la religión es simultáneamente el combate contra la filosofía clásica. La aparición del nombre de Hobbes en ese párrafo llamativamente está ausente del índice onomástico.

la filosofía clásica: si el fin de la Ilustración era rehabilitar lo natural a través de la limitación de lo sobrenatural, su resultado será finalmente el descubrimiento de una nueva fundación "natural" que no es sino el residuo de lo supranatural.[44] En el impulso, próximo en ello a la inspiración de la filosofía, de restituir la dignidad de lo natural, Maquiavelo, el iniciador de la Ilustración moderna, se aleja de los clásicos al establecer una comprensión de lo "natural" que no es sino la mutilación de lo más elevado de lo natural en el sentido clásico.

Para avanzar en la comprensión de este punto es preciso que nos detengamos en el tema de la distancia que, según Strauss, separa a la ilustración medieval de la ilustración moderna de Maquiavelo, esto es, en la doctrina cristiana y en su más alto exponente, Santo Tomás de Aquino. En efecto, la distancia que separa a la crítica averroísta de la religión de la crítica maquiaveliana es también comprensible a través de la distancia que separa a la religión judía e islámica de la doctrina cristiana: "la diferencia fundamental entre el cristianismo por un lado, y el Islam y el judaísmo por el otro", afirma Strauss en *Persecution and the Art of Writing*, consiste en que mientras en el judaísmo y el Islam el estatus de la filosofía era, como una cuestión de principio, precario, "en el cristianismo la filosofía se convirtió en una parte integral del entrenamiento oficialmente reconocido e incluso exigido de los estudiantes de la doctrina sagrada [...]. Nadie puede ser docto en la sagrada doctrina del cristianismo si no ha tenido un aprendizaje filosófico considerable".[45] Lo menos que se puede decir, añade Strauss, es que la doctrina sagrada en el sentido islámico o judío –como interpretación legal de la ley divina, *talmud o fiqh*– tiene mucho menos en común con la filosofía que la doctrina sagrada cristiana de la revelación teológica.

Esta última afirmación nos introduce en un tópico central de la comprensión straussiana del devenir del pensamiento occidental: el

[44] *Philosophie und Gesetz*, *op. cit.*, pp. 13-14, núm. 2. Véase la introducción de Eva Adler a *Philosophy and Law*, *op. cit.*, pp. 2-6.

[45] "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 18-19).

núcleo de la historia espiritual occidental es el conflicto entre las nociones filosófica y bíblica de la buena vida –entre Atenas y Jerusalén–.[46] El conflicto irresuelto entre ambas, la tensión entre el principio filosófico de la superioridad de la vida dedicada a la contemplación y el principio bíblico de superioridad de la vida de obediencia (de amor obediente) es el secreto de la vitalidad del pensamiento occidental. Esta oposición fundamental se comprende mejor si la observamos a partir del acuerdo altamente relevante que existe entre la Biblia y la filosofía griega:

> Observamos en primer lugar un amplio acuerdo entre la Biblia y la filosofía griega tanto en lo que concierne a la moralidad y a la insuficiencia de la moralidad; el desacuerdo concierne a la "x" que completa a la moralidad. Según la filosofía griega, esa "x" es *theoria*, contemplación, y creo que sin crear una comprensión equivocada, podemos llamar a la completación bíblica piedad, necesidad de merced o redención divinas, amor obediente. Para ser más precisos [...] podemos sustituir el término "moralidad" por el de "justicia", que es un término común a ambas fuentes; y justicia significa primariamente obediencia a la ley, y ley en su sentido completo y comprensivo significa ley divina.[47]

La moralidad –la justicia– no es autosuficiente; la tradición bíblica y clásica coinciden tanto en la importancia de la moralidad como en su insuficiencia, en su ausencia de fundamento propio. Pero ese acuerdo

[46] *Este tema, que recorre la obra de Strauss, está tratado explícitamente sobre* todo en "Jerusalem and Athens", "Progress or return?" y "The mutual influence of Theology and Philosophy". Strauss utiliza alternativamente las oposiciones Atenas y Jerusalén, razón y revelación, filosofía y teología, razón y fe, para referirse a esta problemática. "Jerusalem and Athens"(1967) está incluido en *Studies in Platonic Political Philosophy*. "Progress or return?" y "The mutual influence of Theology and Philosophy" constituyen respectivamente las dos primeras y la tercera de la serie de tres conferencias pronunciadas en la B'nai B'rith Hillel Foundation, University of Chicago, el 5 y 12 de noviembre de 1952. Citamos de *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity – Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*; la tercera conferencia esta incluida allí como Parte III de "Progress or return?".

[47] "The mutual influence..." (*JPCM*, 118). La frase es una paráfrasis de "Progress or return?" (*JPCM*, 105).

no debe obturar la diferencia esencial entre ambas, diferencia irreductible que constituye el secreto de la vitalidad del pensamiento occidental. Filosofía y religión disienten en cuanto al suplemento que da consistencia y orientación a la justicia: la contemplación –la vida filosófica, la vida de "comprensión autónoma"– o la piedad –la vida de obediencia a la ley divina, de amor obediente–.[48] Y "nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo, o para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología, o que pretende ser una síntesis de ambos".[49]

Strauss no le atribuye nunca de manera directa a la doctrina cristiana, o a la tomista en particular, la responsabilidad de haber intentado, por vez primera, resolver en su seno la tensión entre filosofía y religión, entre conocimiento y fe.[50] Más aún, endilga esa responsabilidad expresamente a Maquiavelo.[51] No obstante, una lectura atenta de su obra nos revela que, según Strauss, si el Islam y el judaísmo tienden a perseguir a la filosofía porque reconocen la pretensión alternativa que ésta representa frente a la postulación de la fe,[52] el cris-

[48] "Progress or return?" (*JPCM*, 104).

[49] *Ibid*, p. 116. "The mutual influence..." (*JPCM*, 117).

[50] Más adelante me detendré en los motivos de este ocultamiento.

[51] Robert McShea ilumina adecuadamente este punto, al llamar la atención sobre el comentario de Herbert A. Deane, quien en una reseña de *What is Political Philosophy?* aparecida en la *American Political Science Review*, 55 (marzo de 1961, pp.149-150) se sorprendía de que Strauss no percibiera "que la ruptura decisiva con la filosofía política clásica fue realizada varios siglos antes de Maquiavelo por los Padres de la Iglesia", y al contraponer este comentario con el de una reseña de *Natural Right and History* a cargo de J. H. Hallowell en el volumen 48 (junio de 1954) de la misma revista, en que éste afirma que "[la] doctrina de la ley natural del medioevo se le aparece [a Strauss] como una distorsión de la tradición clásica causada por la introducción de creencias importadas en la revelación". Coincido con McShea: Deane está argumentando contra la doctrina *exotérica* de Strauss mientras que Hallowell apunta a la doctrina esotérica. Robert McShea, "Leo Strauss on Machiavelli", *The Western Political Quarterly*, vol. XVI, núm. 4, diciembre de 1963 [782-797], pp. 785-786.

[52] "Persecution and the art of writing" (*PAW*, 18-20). "Judíos de tanta competencia filosófica como Halevi y Maimónides tomaron como un hecho que ser un judío y ser un filósofo son mutuamente excluyentes [...]. Maimónides, como Averroes,

tianismo, por su parte, incorpora la filosofía a la teología –"nadie puede ser docto en la sagrada doctrina del cristianismo si no ha tenido un aprendizaje filosófico considerable"–. Si es cierto, entonces, que para Strauss "nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo, o para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología, o que pretende ser una síntesis de ambos", si la vitalidad de la civilización occidental se sostiene en la tensión entre los principios incompatibles de la razón y la revelación, entonces el cristianismo señala el comienzo de su crisis.

En las pocas páginas consagradas aquí y allá de manera directa a la doctrina tomista es posible reconstruir la convicción straussiana de que la postulación de una ley natural propiamente dicha, cognoscible por la razón humana sin asistencia divina,[53] tratada en el contexto de la revelación bíblica que provee una ley que completa o perfecciona dicha ley natural, culmina en la absorción completa de la ley natural –de los principios que han de guiar la acción humana– por parte de la teología.[54] Los principios de la ley natural que guían al hombre a actuar racionalmente (virtuosamente) necesitan, dado el carácter contingente de las acciones humanas, ser suplementados por una ley divina: esta ley es brindada, en la doctrina tomista, por los preceptos

necesitaba mucho más urgentemente una justificación legal de la filosofía, esto es, una discusión en términos legales acerca de si la ley divina permite o prohíbe o comanda el estudio de la filosofía, que una justificación filosófica de la ley divina o de su estudio. Las razones que Maimónides aduce para demostrar que ciertas verdades racionales acerca de asuntos divinos deben ser mantenidas en secreto son usadas por Santo Tomás para demostrar que la verdad racional acerca de los asuntos divinos tenía necesidad de ser revelada divinamente". (*PAW*, 19-20).

[53] "Por ley natural se entiende una ley que determina lo que es justo e injusto *[right and wrong]* y que tiene poder o validez por naturaleza, por ende en todas partes y siempre. La ley natural es una ley 'superior' pero no toda ley superior es natural". "On natural law" (*SPPP*, 137).

[54] "La consecuencia última de la concepción tomista de la ley natural es que la ley natural es prácticamente inseparable no sólo de la teología natural –esto es, de una teología natural que de hecho está basada en la revelación bíblica– sino incluso de la teología revelada" (*NRH*, 164).

de la Segunda Tabla del Decálogo, inteligibles para todos y válidos sin excepción.[55] Según Strauss, la forma que toma la absorción tomista de la ley natural por parte de la teología genera, a la vez, el esfuerzo moderno –más cercano al espíritu de los clásicos– por restituir un espacio propio para la acción política, para el arte de gobernar (*NRH*, 164), como también el marco intelectual para la posterior concepción de un "estado de naturaleza" previo a la sociedad humana y para la postulación de una ley natural que no *manda* sino que sólo indica: *para* una ley natural desprovista de la necesidad de la existencia de Dios.[56] La revuelta radical de la Ilustración contra el orden teológico-político inaugurada por Maquiavelo tendrá entonces para Strauss, por un lado, el carácter de una restitución del espíritu político, de la reposición de la interrogación no dogmática acerca del mejor régimen.[57] Simultáneamente, esta revuelta quedará circunscripta en el marco conceptual introducido por el tomismo, al establecer una confrontación polémica sostenida en la pasión antiteológica de sus representantes principales, en primer lugar de Maquiavelo.[58]

[55] Véase "On natural law" (*SPPP*, 142).

[56] *Ibid*, pp. 142-143.

[57] "Sobre la base de la fe bíblica, el mejor régimen es la Ciudad de Dios [...]. La pregunta acerca del mejor régimen pierde su significación crucial [...]. La noción de Dios como legislador toma una certeza y un carácter definitivo que no había poseído nunca en la filosofía clásica" (*NRH*, 144). "Una obra como *El espíritu de las Leyes* de Montesquieu será mal comprendida si se pasa por alto el hecho de que está dirigida contra la concepción tomista del derecho natural. Montesquieu intentó recobrar una latitud para el arte de gobernar que había sido restringida fuertemente por la enseñanza tomista" (*NRH*, 164).

[58] "Marsilio [...] llega, en los confines de la filosofía política, a la conclusión de que la única ley *propiamente dicha es la ley humana dirigida al bienestar del cuerpo*. Marsilio fue llevado a adoptar esta concepción en parte por su anticlericalismo. Cuando la pasión antiteológica indujo a un pensador a dar el paso extremo de poner en cuestión la supremacía de la contemplación, la filosofía política rompió con la tradición clásica, especialmente con Aristóteles, y adoptó un carácter completamente nuevo. El pensador en cuestión fue Maquiavelo." "Marsilius of Padua", en: Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995 [1989], p. 201 (en adelante, *LAM*).

Podemos sintetizar hasta aquí: la revolución maquiaveliana se presenta, en primer lugar, como una restitución de la dimensión política del arte de gobernar a través de la limitación de la dimensión de lo supranatural, de la fe. Pero Maquiavelo es, en esta empresa, el heredero de su más acérrimo enemigo: el cristianismo ha sido el primero en subsumir, de manera exitosa, la filosofía a la religión: la "x" que suplementa a la moralidad es la de una fe que ha logrado poner a la Razón a su servicio. La revuelta maquiaveliana contra lo supranatural redundará en una revuelta contra la religión y contra la filosofía, es decir, contra toda suplementación supramoral de la moralidad: "The cave becomes the substance" –la caverna se vuelve sustancia– (*TM*, 296). Ése es, en efecto, el punto al que nos conduce el recorrido straussiano de la doctrina maquiaveliana de Dios.

La doctrina maquiaveliana de Dios

Reprodujimos, al comenzar esta sección, la afirmación de Strauss según la cual la crítica maquiaveliana de la religión, "especialmente de la religión bíblica pero también del paganismo, no es original [...]. La originalidad de Maquiavelo en ese campo se limita al hecho de que fue un gran maestro de la blasfemia". Advertimos, al hacerlo, que se trataba de una primera aproximación. Como su Maquiavelo, Strauss sólo nos libra su pensamiento progresivamente. Así, en *Thoughts on Machiavelli*, luego de señalar una vez más el parentesco de la crítica bíblica de Maquiavelo con la del aristotelismo medieval "averroísta" y con la del propio Aristóteles, Strauss sostiene que la diferencia entre Maquiavelo y Aristóteles debe buscarse en la contrastación de la humanidad y la magnanimidad frente a la humildad del cristianismo. Es éste el punto de su criticismo bíblico en el que, sostiene Strauss, Maquiavelo se distancia de "aquellos aristotélicos intransigentes que conocían la Biblia" –en que su crítica se distingue del averroísmo–. El Dios aristotélico no puede ser llamado justo; no gobierna en una relación de mando y obediencia, sino sólo como fin; no hay lugar, en Aristóteles, ni para la "expe-

riencia religiosa", ni para la piedad o la humildad. Pero Aristóteles, a diferencia de Maquiavelo, opone la humildad a la magnanimidad, y no a la humanidad (*TM*, 208).

Inmediatamente después de establecer estos contrastes, Strauss dedica más de veinte páginas a elucidar la doctrina maquiaveliana de Dios "a fin de resaltar mejor la diferencia entre Maquiavelo y Aristóteles". Sin aludir allí explícitamente a la distinción entre magnanimidad y humanidad, Strauss sostiene en primer lugar que Maquiavelo reemplaza a Dios por "el cielo", y más precisamente el cielo por Fortuna (*TM*, 209), que ésta es presentada en primer lugar (o superficialmente) como malévola y todopoderosa (*TM*, 214) y progresivamente (o más profundamente) como imprevisible pero manejable para quienes poseen virtud (*TM*, 215-216). Afirma luego que, en la lectura más detenida, según Maquiavelo no es Fortuna la causa de las mayores desgracias sino la ausencia de virtud y de arte. Si bien las causas de las desgracias no son siempre evitables –"un control completo del azar es imposible"– y, en última instancia, el éxito o fracaso de los mejores depende del azar inconquistable, lo propio de los hombres excelentes es que, aun variando su fortuna, el azar no tiene poder sobre sus mentes: hay en ellos algo que *sí* escapa al azar, a los tiempos: "la dignidad del hombre consiste, no en conquistar el azar, sino en su independencia", y la independencia se asienta en el conocimiento del mundo, de sus accidentes. Para el Maquiavelo de Strauss, la máxima libertad consiste en elevarse por encima del azar a través del conocimiento y "las alternativas para esta libertad son o bien la fe o bien la veneración del éxito" (*TM*, 217-218): ni la fe ni el éxito desnudo, sólo el conocimiento establece la medida de la excelencia a la que puede aspirar el hombre.

El recorrido de Strauss concluye en esta afirmación: Maquiavelo se disocia de la cosmología aristotélica mediante la sustitución de un orden natural dotado de finalidad por la noción de un movimiento, no menos necesario, pero carente de finalidad, es decir, se distancia de Aristóteles por la ausencia, en su propia cosmología,

de lugar alguno para una comprensión *teleológica* del orden. Esa disociación, afirma Strauss, se pone de manifiesto en la sustitución del término *naturaleza* por el de *azar*. Los cambios –entre ellos, los cambios cíclicos de régimen– ya no obedecen ni a una causa primera ni a una necesidad regida por la finalidad natural, sino a un orden, no menos necesario, pero sin finalidad última (*TM*, 221-222). Por nuestra parte, si asociamos esta afirmación con la postulación precedente relativa a la capacidad del hombre independiente que se eleva por encima del azar, ello significa también que el conocimiento al que accede este hombre independiente es el conocimiento de la concatenación causal de los accidentes que pueden sobrevenir,[59] no el conocimiento de los fines superiores de la naturaleza.

La interpretación straussiana de la doctrina de Dios de Maquiavelo pone entonces en evidencia otro elemento central de diferenciación entre Maquiavelo y Aristóteles: la cosmología maquiaveliana representa, en la lectura de Strauss, un quiebre radical con la comprensión teleológica del universo. El cosmos maquiaveliano carece de finalidad última. La crítica maquiaveliana de Dios está sostenida sobre la postulación implícita de un universo no-teleológico, y ello lleva aparejado la modificación de la posición del hombre respecto del Todo del mundo y del conocimiento del mundo. Toma sentido, entonces, que Strauss nos haya embarcado en este trayecto, aparentemente contradictorio con su afirmación acerca de las similitudes y diferencias de la crítica bíblica de Maquiavelo y Aristóteles: "Es razonable asumir que Maquiavelo favoreció una cosmología acorde con su análisis de la moralidad. Su análisis de la moralidad mostrará ser incompatible con una

[59] Los hombres comunes, ignorantes de las causas, confunden los accidentes con las causas mismas. "Comprenden lo nuevo a la luz de lo viejo porque, dada la primacía del terror, se alteran y asustan ante lo nuevo, lo imprevisto o lo extraordinario" (*TM*, 219). El hombre excelente, conocedor del verdadero poder y alcance del azar, se eleva por encima del terror y la esperanza. Más aún, este hombre prudente puede "fabricar" accidentes para los hombres comunes, o darles una interpretación pública que favorezca su propósito, a fin de dirigir sus acciones orientadas por el miedo.

teleología cosmológica".[60] El tránsito de Dios, vía Fortuna, hacia una necesidad no-teleológica prepara el terreno para el tratamiento de la moral maquiaveliana, y para la sustitución de la magnanimidad por la humanidad. Hacia allí nos dirigiremos un poco más adelante.

La crítica maquiaveliana de Dios nos devuelve al segundo elemento del tratamiento straussiano de la crítica maquiaveliana de la religión: a la aseveración de que esta crítica carece de una fundamentación propia y consiste exclusivamente en conclusiones no justificadas. Los huecos entre las diferentes negaciones de la religión a las que procede Maquiavelo, sostenía Strauss, deben ser llenados con la doctrina averroísta.

¿Dónde debemos buscar esta fundamentación de la crítica de la religión? La posibilidad de una crítica de la religión remite, una vez más, para Strauss, a la diferencia esencial entre filosofía y religión. Sosteniendo las pretensiones contradictorias respecto de la forma de vida más alta –el conocimiento o la obediencia– hallamos dos tesis contradictorias respecto del origen del universo: "la filosofía griega enseña la eternidad del cosmos o caos, mientras que la Biblia enseña creación, es decir, creación desde la nada".[61] Según Strauss, el iluminismo moderno *pretende* haber refutado la revelación bíblica a través de la crítica textual

[60] La cita continúa así: "Concluimos que el movimiento de pensamiento fundamental que se expresa en ambos libros consiste en un movimiento de Dios a Fortuna y luego de Fortuna vía accidentes, y accidentes que ocurren a cuerpos o accidentes de cuerpos, al azar comprendido como una necesidad no-teleológica que deja lugar a la elección y a la prudencia y por ende al azar entendido como la causa de accidentes simplemente imprevisibles" (*TM*, 222-223).

[61] "Progress or return?" (*JPCM*, 110). En la restitución straussiana, ambas alternativas surgen de la identificación prefilosófica de "nuestra costumbre" como la costumbre antigua y propia, lo cual equivale a su comprensión como la "buena costumbre". La "buena costumbre", el "modo adecuado", es identificado como ley divina. Y la conclusión prefilosófica de alcance universal de coincidencia de "lo bueno" con la ley divina, con el *theos nomos*, introduce dos alternativas fundamentales: la filosofía griega y la Biblia. Ante la constatación de los reclamos incompatibles de una multiplicidad de "leyes divinas" asistimos a dos posibilidades excluyentes: a la exigencia de que hemos de descubrir las cosas primeras a partir de nuestra interrogación o a la afirmación sostenida de que existe una ley divina particular, y una sola –las otras son fraudulentas– ("Progress or return?" [*JPCM*, 110-114]. Véase también el capítulo III de *Natural Right and History*).

–inconsistencias, repeticiones u otras deficiencias del texto bíblico–; pero lejos de refutarla, ha dado simplemente por zanjada la pregunta fundamental acerca del carácter creado o eterno del mundo a través de la negación dogmática de la posibilidad de los milagros o de la revelación: el ataque contra ellos se sostiene sobre la postulación dogmática de su imposibilidad.[62] Coincidentemente, en *Thoughts on Machiavelli*, Strauss sostiene que Maquiavelo "excluye dogmáticamente cualquier evidencia que no derive inmediatamente de fenómenos abiertos todo el tiempo, a todos, para su inspección a plena luz del día" (*TM*, 203). La opción maquiaveliana por la tesis acerca de la eternidad del mundo –opción que Strauss rastrea con esmero a lo largo de la obra de Maquiavelo– se sostiene sobre una afirmación puramente dogmática. Es por ello que su "sustrato" debe buscarse en la doctrina averroísta y en Aristóteles.

A la vez, hemos mostrado más arriba que, según Strauss, Maquiavelo abandona la comprensión aristotélica del universo, al sustituir la concepción de una naturaleza teleológica –el conocimiento de cuyo ordenamiento es, precisamente, el fin al que se dirige la interrogación filosófica– por la idea de azar, de un orden sin finalidad última. Maquiavelo procede dogmáticamente, sin fundamentar su crítica de la religión –su ateísmo–, pero como su cosmología se ha divorciado sustancialmente de la aristotélica, la fundamentación de su crítica no puede, tampoco, sostenerse propiamente sobre Aristóteles o el averroísmo; se trata, sostiene Strauss, de un "aristotelismo decadente".[63]

[62] "The mutual influence..." (*JPCM*, 128).

[63] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 47). En el mismo párrafo de *Thoughts on Machiavelli* en el que Strauss afirma el carácter dogmático de la crítica maquiaveliana de la religión, señala también entre líneas la distancia entre la crítica religiosa de Maquiavelo –su "ira antiteológica"– y la del propio Averroes: "Maquiavelo sostiene que se juzga falsamente no sólo por el oído sino también por la vista y que los pocos que son capaces de juzgar juzgan bien a través del tacto" (*TM*, 203). En *Exposición de* La República *de Platón*, Tr. 2,IV, Averroes, citando a Aristóteles, coloca al tacto en el rango inferior de los sentidos ordenados exclusivamente a la protección de los cuerpos. Pero la afirmación de la inferioridad del tacto en Aristóteles, entiende Strauss, es en los filósofos aristotélico-islámicos claramente *exotérica*, destinada a defender públicamen-

Así restituida la lectura straussiana, la crítica maquiaveliana de la religión se ha *divorciado de manera notoria del "averroísmo"*,[64] *o más* precisamente, de Averroes. Centralmente, además de blasfema se nos muestra a la vez como dogmática –"it begs the question"– en lo que concierne a la cuestión de la Creación o de la eternidad del universo, y en ruptura no menos dogmática con la concepción clásica del carácter teleológico de la naturaleza. Como lo mostraremos en los próximos capítulos, Strauss sostendrá que el lugar que ocupa en Maquiavelo la afirmación dogmática de una naturaleza no-teleológica y de la imposibilidad de los milagros –su aristotelismo decadente– será ocupado posteriormente por la ciencia moderna: "la ciencia se convierte en autoridad de la filosofía de una manera perfectamente comparable al modo en que la teología fue la autoridad para la filosofía en la Edad Media. La ciencia es *la* perfección de la comprensión natural del mundo por parte del hombre".[65] La ira antiteológica de Maquiavelo decapita la autoridad de la teología con el fin de restituir un ámbito para la interrogación humana de los asuntos humanos; el fin de esta revuelta, señalábamos al comienzo de la sección, "era la rehabilitación de lo natural a través de la negación (o de la limitación) de lo supranatural, pero lo que realizó fue el descubrimiento de un nuevo fundamento 'natural' que, lejos de ser natural, es más bien el residuo de lo 'supranatural'".[66]

Concluiremos esta sección dedicada al recorrido straussiano de la crítica maquiaveliana de la religión deteniéndonos en dos interro-

---

te el ascetismo religioso, y a señalar a los lectores atentos el carácter esotérico de su propia obra. Véase "The literary character of the Guide of the Perplexed" (*PAW*, 75-76) y "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching" (*GS* II, 152).

[64] "Averroísmo" podría denotar ya la desvirtuación dogmática de la doctrina de Averroes. Esta interpretación se sustentaría en la afirmación indudablemente cargada de ironía de que "los dogmas (*tenets*) centrales del averroísmo eran tan bien conocidos para los hombres inteligentes de la época de Maquiavelo como lo son los dogmas fundamentales de, digamos, el marxismo en la época actual" (*TM*, 202-203).

[65] "Progress or return?" (*JPCM*, 99). Véase también "What is political philosophy?" (*WIPP*, 47).

[66] *Philosophie und Gesetz* (*GS* II, 13-14), núm. 2. Cf. *supra*, p. 53.

gantes que surgen de éste. El primero concierne una vez más a la estrategia de escritura de Strauss, a la que nos referimos más arriba.[67] El segundo, a su propia postura en lo que concierne a la tensión entre razón y revelación, entre filosofía y fe.

"Maquiavelo no fue el primer hombre en afirmar que la religión es a la vez falsa y saludable". Tal vez fuera posible pensar que el propio Strauss estaría dispuesto a suscribir esa afirmación... si no creyera, precisamente, que como es saludable es preciso disimular la opinión de que es falsa. Hay, en el Maquiavelo que nos presenta Strauss, una contradicción que deberemos intentar resolver hacia el final del capítulo: ¿por qué Maquiavelo, siendo un filósofo en el sentido straussiano, puede equivocarse como se equivoca, olvidando que la moderación es esencial para la posibilidad de la filosofía? Del mismo modo, al afirmar expresamente el carácter saludable de la religión, Maquiavelo no duda sin embargo en proclamar abiertamente su falsedad. Y en la utilización de la autoridad de Tito Livio contra la autoridad de la Iglesia Maquiavelo subvierte también deliberadamente la enseñanza de éste.[68] Como ya lo hemos insinuado e intentaremos mostrarlo en las últimas secciones de este capítulo, Strauss sostiene que la sublevación de Maquiavelo contra el cristianismo redunda en una ruptura que, en lo que concierne a su forma, es más pronunciada respecto de la tradición filosófica clásica que respecto de la doctrina cristiana contra la que se eleva. La crítica straussiana de la crítica maquiaveliana de la religión apunta, una vez más, al carácter abierto de ésta y encubre simultáneamente una crítica más radical: lejos de contribuir a la restitución de la comprensión clásica de la relación entre ley y naturaleza, la revuelta maquiaveliana consolida el proyecto cristiano de superación de la tensión entre los principios, contradictorios y vitales, de Atenas y Jerusalén.

[67] Cf. *supra*, p. 50, n. 38.

[68] La lectura realizada por Strauss en el cap. III de *Thoughts on Machiavelli* de la utilización de los textos de Tito Livio por parte de Maquiavelo es admirable. Véase, por ejemplo, pp. 140-142 respecto de la manera en que Maquiavelo pone en boca de Livio algo que, en Livio, está puesto en boca de uno de sus personajes.

Esto nos lleva al segundo interrogante. Repetiré bajo la forma de pregunta una sugerencia del párrafo anterior: ¿estaría efectivamente Strauss dispuesto a suscribir (reservadamente) la afirmación que atribuye a Maquiavelo –y a otros que no llama allí por su nombre– según la cual la religión es saludable pero falsa? No cabe ninguna duda de que Leo Strauss es, según su propia definición, un filósofo y no un teólogo. Como filósofo, sostiene que lo más importante es la vida dedicada a la búsqueda de la verdad, frente a la pretensión rival de la *teología* para la cual la cuestión decisiva es la de la vida de obediencia. Ahora bien, lejos de significar la posibilidad de demostración de la falsedad de la religión, la afirmación de la superioridad de la vida dedicada a la búsqueda de la verdad es la afirmación de la imposibilidad última de la ciencia –de la filosofía– para dar cuenta del todo del universo de manera incontrovertible y final. "Puesto que una explicitación verdadera o adecuada, en tanto distinta de una explicitación meramente clara y bien determinada del todo, ciertamente no está disponible, entonces la filosofía nunca ha refutado a la revelación. Y, para volver a lo anterior, tampoco la revelación, o mejor dicho la teología, ha refutado a la filosofía".[69] Leo Strauss no es *neutral* entre la filosofía como búsqueda de la verdad y la teología como obediencia a la ley revelada; pero la búsqueda de la verdad, en cuanto es una búsqueda, no podría, hasta tanto no fuera capaz de dar una explicación adecuada y completa del Todo, dar por resuelta sin examinarla la cuestión fundamental que la separa de la teología: la de la imposibilidad de un Dios creador, hacedor de milagros.[70]

¿Cómo responder a ello?, se pregunta Strauss. Provisoriamente –volveré sobre esto *en las conclusiones finales– propongo que entendamos la*

[69] "The mutual influence..." (*JPCM*, 131).

[70] Véase *ibid.* p. 130. "Hubo un hombre que trató de forzar la salida negando la incomprensibilidad de la esencia de Dios, y ése fue Spinoza [...]. Lo que Spinoza llamó el conocimiento adecuado de la esencia de Dios llevó a la consecuencia de la imposibilidad de los milagros [...]. Pero ¿es la explicación de Spinoza clara y bien determinada? [...]. Y si lo es, ¿es necesariamente verdadera?". Volveremos sobre este tema en el capítulo IV.

respuesta de Strauss, envuelta en varias capas, de la manera siguiente: no podremos responder a la pregunta de la superioridad de la vida filosófica si nos situamos en un terreno de neutralidad, el del observador que constata desde afuera las pretensiones equivalentes de la filosofía y la teología.[71] Debemos responder a ella como lo hizo Sócrates: la filosofía no es un conjunto de proposiciones, una enseñanza o incluso un sistema, sino una forma de vida. La respuesta filosófica es que la pregunta más urgente, la que no permite ser mantenida en suspenso, es la pregunta acerca de cómo debemos vivir. Para Sócrates esta pregunta se responde a través del hecho de qué es un filósofo; la filosofía, decimos, es una forma de vida animada por una pasión particular, por el *eros* filosófico. Para volver al comienzo de este desarrollo, el filósofo no es aquel que escoge, entre dos conjuntos de proposiciones, el verdadero contra el falso, sino quien vive de manera intransigente la vida de filósofo, quien es animado por el deseo erótico de búsqueda de la verdad del Todo. Como sabemos, el conflicto irresuelto entre la pretensión del filósofo y la pretensión teológica de la buena vida, la tensión entre dos códigos incompatibles, es para Strauss el secreto de la vitalidad de la civilización occidental. "No hay ninguna razón inherente en la civilización occiden-

[71] La imposibilidad de la filosofía de refutar a la revelación colocaría a aquélla en una posición singular: si la filosofía no puede demostrar la imposibilidad de la revelación, entonces es posible que la vida filosófica *no* sea la forma de vida adecuada. En ese caso, la elección de la filosofía contra la teología estará sostenida sobre una cuestión de fe. A mi entender, se equivocan quienes interpretan que esto sanciona sin más el relativismo radical del propio Strauss. Entiendo que ésta *no* es la posición de Strauss, sino que es "la dificultad que subyace al filosofar de hoy en día, dificultad que está en la raíz de lo que las ciencias sociales llaman el 'problema de los valores'" ("The mutual Influence..." [*JPCM*, 131]. Véase también "Jerusalem and Athens" [*SPPP*, 147]). Es en este punto que se centra una de mis principales discrepancias con la interpretación que hace Shadia Drury de la lectura straussiana de los filósofos políticos modernos (volveré sobre esto en la conclusión final). Su aseveración de un Strauss nietzscheano no es tan errada como excesivamente simplificadora. La minuciosa lectura de Laurence Lampert hace, a mi entender, más justicia a la relación entre Strauss y Nietzsche. Véanse Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, *op. cit.*, y Laurance Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1996.

tal, en su constitución fundamental, por la que debería abandonar la vida. Pero este pensamiento reconfortante sólo se justifica si vivimos esa vida, si vivimos ese conflicto".[72] La afirmación maquiaveliana de la falsedad de la religión revela, una vez más, no sólo su ausencia de moderación, sino también pone de manifiesto el carácter dogmático de su cosmología, de su concepción del Todo y, por ello mismo, el carácter dogmático de la respuesta al conflicto que sostiene, según Strauss, la vitalidad de la historia intelectual occidental. Más adelante deberemos responder a la pregunta acerca de por qué Maquiavelo sigue siendo, de todos modos, un filósofo. Pero ése será el objeto de la conclusión de este capítulo.

b. La herencia cristiana de Maquiavelo

En el apartado anterior, orientado por el análisis straussiano de la crítica maquiaveliana de la religión, hemos arribado a la conclusión de que dicha crítica encubre la demostración de la ruptura de Maquiavelo con la tradición aristotélica, y la sugerencia de que la empresa maquiaveliana se inscribe en la matriz conceptual del cristianismo contra el cual se eleva.[73] La contrastación de las nociones clásica, bíblica y maquiaveliana de la temporalidad por parte de Strauss, y de la condición del hombre en el seno de ese tiempo, permite advertir nuevamente la complejidad del planteo: por detrás de su coincidencia con la tradición clásica, con quiénes "en cuanto filósofos rehusaron hacer concesión alguna a la religión revelada",[74] descubrimos una vez más la cercanía de Maquiavelo con la matriz bíblica de la concepción cristiana.

[72] Véase "Progress or return?" (*JPCM*, 116).

[73] En pocos lugares esta afirmación se hace tan explícita como en el debate de Strauss con Kojève a propósito de *On Tyranny:* "modern philosophy, which is the secularized form of Christianity", dice allí como al pasar Leo Strauss (*OT*, 207).

[74] "Machiavelli" (*SPPP*, 226). Cf. *supra*, pp. 48-49.

Observamos así que, al contrastar el relato maquiaveliano de los comienzos del mundo y de la condición del hombre en esos comienzos, Strauss opone a Maquiavelo tanto a la tradición bíblica como a la tradición clásica. Pero la confrontación es asimétrica: Maquiavelo se opone a la tesis de la creación del hombre, y a su creación a imagen y semejanza de Dios –"en los comienzos del mundo, siendo los habitantes escasos, los hombres vivieron *por algún* tiempo dispersos a semejanza de los animales–".[75] Sostiene el carácter disperso y bestial del hombre, frente a una Biblia que sostiene la semejanza del hombre con Dios y que niega que viviera disperso; opuesta a la tesis bíblica de la creación, la noción maquiaveliana del universo es de tipo "epicúreo" en tanto presupone la eternidad de la "materia". Pero esta contrastación, como veremos, comporta una importante similitud: ambas tesis, la bíblica y la maquiaveliana, insinúa Strauss, suponen una concepción lineal del tiempo, que se estira desde un comienzo en línea recta.

La similitud sugerida por Strauss entre la tesis maquiaveliana y la bíblica se va tornando más visible en la contrastación de Maquiavelo con Polibio: el parentesco que muchos han querido ver entre Polibio y la afirmación arriba citada de Maquiavelo, sostiene Strauss, sólo conduce a error: Polibio "deja perfectamente claro que no está refiriéndose a los comienzos del mundo sino a los comienzos de la época presente del mundo civilizado, que comenzó luego de una destrucción casi completa de la raza humana, y nos enseña explícitamente que estas destrucciones han ocurrido y volverán a ocurrir" (*TM*, 201). El tiempo de Polibio es un tiempo cíclico, recurrente; es, podemos decir, el tiempo propio al pensamiento clásico según el cual "la eterna repetición del mismo proceso progresivo ocurre seguida de decadencia y destrucción".[76] Maquiavelo se separa de la Biblia y se aproxima a la filosofía en lo que concierne a la tesis del carácter eterno, no creado del mundo, pero se aproxima a la Biblia y se distancia de la

[75] *Nicolás Maquiavelo, Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, I, 2 (*TM*, 201).
[76] "Progress or return?" (*JPCM*, 95).

filosofía en lo que concierne a la concepción del tiempo, lineal y no cíclico. Respecto del primer punto, ya hemos mencionado más arriba que la negación maquiaveliana de la creación adquiere, para Strauss, las características de un aristotelismo decadente y dogmático. Respecto del segundo, advertimos que la crítica de la tesis bíblica se inscribe en la matriz formal de la tesis que combate.

Coincidentemente, en *Progress or Return?* Strauss afirma a su vez que, respecto de lo que separa a la concepción clásica de la temporalidad cíclica de la concepción moderna del tiempo como desarrollo lineal, "el punto decisivo es entonces éste: hay un principio y ningún final". Y añade: "Pienso que la fuente debe encontrarse en cierta interpretación de la Biblia que encontramos, por ejemplo, en Maimónides, donde tenemos un comienzo –la creación– y ningún final. Pero, precisamente sobre la base de la Biblia, el comienzo no puede ser imperfecto".[77] No ha de sorprendernos que Strauss, siempre reservado en su polémica con la religión, ponga su propia tesis en boca de uno de sus intérpretes favoritos: la diferencia decisiva entre la concepción moderna y clásica del tiempo se sitúa en la dependencia de la concepción moderna respecto de la concepción bíblica.[78] El tiempo

[77] *Ibid*, p. 96.

[78] La referencia a Maimónides como iniciador de la lectura de la Biblia como fuente de la noción moderna del tiempo lineal –o sea, de la idea moderna de progreso– es ciertamente interesante. Por motivos que serán explicitados en el capítulo IV, entendemos que Strauss está apelando aquí a lo que considera como la doctrina *exotérica* del origen del mundo y de la temporalidad de Maimónides y no a la propia creencia de Maimónides, para señalar a través de ella su propia tesis de la continuidad entre la concepción religiosa y la concepción moderna del tiempo. La referencia a Platón en el mismo párrafo ("El origen de esta idea –un principio pero ningún final– *podría tal vez* encontrarse en el diálogo platónico Timeo, *si uno lo toma literalmente*" [énfasis míos]) parece confirmar mi interpretación. En sentido contrario, Cristopher Colmo ("Theory and practice: Alfarabi's Plato revisited", *The American Political Science Review*, vol. 86, núm. 4, diciembre de 1992, pp. 966-976) ha sostenido de manera atractiva que la idea de progreso estaría efectivamente presente ya en Farabi, y que consecuentemente sería posible establecer a partir de ella una continuidad entre la política de los *falasifa* y la política maquiaveliana que Strauss prefiere ignorar. Volveremos sobre esto en las conclusiones generales.

lineal maquiaveliano es heredero del tiempo de la religión. Aparentemente, la diferencia entre ambos reside en el carácter necesariamente perfecto del comienzo de la temporalidad bíblica.

¿Cuál es, según Strauss, la situación originaria del hombre en la concepción de Maquiavelo? A la dispersión y animalidad ya señaladas debemos agregar la escasez.[79] Los hombres se encuentran en una situación originaria de escasez, carencia e indefensión frente a la naturaleza no-humana; colocados en esta situación de terror original frente a una naturaleza hostil se ven compelidos a unirse, a formar sociedades para vivir en paz y seguridad –los hombres no poseen una propensión natural al bien, sólo pueden hacerse buenos por necesidad.[80] Ahora bien, siendo así las cosas, "la seguridad otorgada por la sociedad pondría fin a la necesidad de ser bueno si no fuera reemplazada por una necesidad de ser bueno que surge de las leyes, esto es, del castigo o de la amenaza de castigo –de una necesidad originada en los hombres–" (*TM*, 249). En la restitución straussiana de la condición originaria del hombre en Maquiavelo, asistimos entonces a un comienzo deficiente, de carencia e indefensión, en que los hombres son compelidos a actuar adecuadamente por el terror al que los somete una naturaleza no-humana hostil, y en que la perpetuación de la acción adecuada sólo puede ser lograda a través de la perpetuación del castigo o la amenaza de castigo.

Por su parte, Strauss aborda explícitamente la condición originaria del hombre en la Biblia en "Jerusalem and Athens" y en "On the Interpretation of Genesis". En estos textos estrechamente emparentados entre sí Strauss contrasta los dos relatos distintos del origen del hombre brindados en los dos primeros capítulos del *Génesis*. Respecto del primero, pone el acento en el verso 26 –"Dios creó el hombre a su imagen [...], hombre

[79] "La condición primaria del hombre es de escasez. La compulsión procedente del hambre precede a toda compulsión causada por los hombres" (*TM*, 249).

[80] Tampoco poseen una inclinación natural al mal. Sus inclinaciones son encauzadas hacia la sociedad, y también hacia la fortaleza, por la necesidad de una naturaleza hostil –"thanks to Heaven's deficient kindness"–. Véase *TM*, 188-192.

y mujer los creó"– para enfatizar que el dualismo hombre/mujer es subsumido allí bajo la común raíz en Dios, y que ese dualismo fundamental es sustituido por una distinción que separa a "las cosas que son diferentes unas de otras sin tener capacidad de locomoción, y las cosas que además de ser diferentes unas de otras sí poseen la capacidad de locomoción".[81] A partir de la descripción de las distinciones y ordenamientos que presenta el primer relato de la organización del mundo, Strauss afirmará que la Biblia es un relato de la creación del mundo que, como toda cosmogonía, presupone necesariamente alguna forma de articulación del orden del mundo en su totalidad, del cosmos –una cosmología–".[82] La Biblia procede del mismo modo que la filosofía, sostiene Strauss: avanza a partir de distinciones evidentes para todos nosotros, nos presenta un orden articulado comprensible para el hombre en tanto hombre.

Strauss contrastará, entonces, lo que ha definido como cosmología bíblica con la cosmología griega a fin de poner en evidencia sus diferencias esenciales: la cosmología bíblica deprecia a los cielos a favor de la tierra, de la vida en la tierra, y del hombre: las únicas cosas que Dios no llama "buenas", señala Strauss, son los cielos y el hombre; pero, puesto que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, podemos suponer que "no fuera necesario" llamarlo bueno.[83] En contraste con esta depreciación del cielo, "para la cosmología griega el cielo es un tema más importante que la tierra, que la vida en la tierra. Cielo significa para los filósofos griegos lo mismo que el mundo, el cosmos. Cielo significa un todo, la bóveda que comprende todo lo demás [...]. Lo humano es una palabra de

[81] "On the Interpretation of Genesis" (*JPCM*, 366-367).

[82] *Ibid*, p. 366.

[83] "Casi todas las cosas son llamadas buenas por Dios; las únicas excepciones son el cielo y el hombre. Pero podría decirse que no era necesario llamar bueno al hombre, explícitamente, porque el hombre es el único ser creado a imagen de Dios y porque el hombre es bendecido por Dios." *Ibid*, p. 369. Volveremos sobre esto enseguida. En cuanto al cielo, los cuerpos celestes –el Sol, la Luna, las estrellas– no tienen vida, y no son sino instrumentos para proveer de luz a la tierra.

depreciación en la filosofía griega".[84] Por añadidura, la cosmología bíblica, cuya articulación es presentada de una manera accesible a la comprensión humana, está a su vez integrada en un relato de la creación del mundo que, por su parte, no convoca a la comprensión humana sino que se sostiene exclusivamente sobre la afirmación de la palabra divina.

> Esta integración de la cosmología en un relato de la creación implica la depreciación del cielo. El cielo no es divino, el cielo está subordinado en rango a la tierra, a la vida en la tierra. Pero esta cosmología utilizada por la Biblia, diferenciada de la aserción respecto de la creación, quiero decir, la articulación del mundo visible, esta cosmología está basada en la evidencia accesible al hombre en tanto hombre, mientras que la aserción del carácter creado del mundo no está basado en tal evidencia. Por lo tanto surge la pregunta: ¿con qué derecho se trasciende el horizonte de la cosmología –de lo que vemos, describimos y comprendemos? [...] ¿Qué es lo que está mal en el esfuerzo del hombre por orientarse a la luz de lo que es evidente para el hombre en tanto hombre?"[85]

Dicho de otra manera, ¿cómo se explica la presencia de la aserción de la creación, accesible a través de la revelación, como suplementación de la inteligibilidad de la cosmología bíblica? A esa pregunta, sostiene Strauss, responde el segundo relato del origen del hombre, en el segundo capítulo del *Génesis*.

"De acuerdo con el primer relato Dios creó al hombre y sólo al hombre a Su imagen; de acuerdo con el segundo relato, Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el soplo de la vida; el segundo relato deja en claro que el hombre consiste en dos ingredientes profundamente diferentes, uno elevado y otro bajo".[86] El hombre *no* es llamado bueno por Dios; el hombre es un ser esencialmente ambiguo. Recordemos que, comentando el primer rela-

[84] *Ibid*, p. 369.
[85] *Ibid*, pp. 370-371.
[86] "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 154-155).

to, Strauss ponía en evidencia que "sólo el cielo y el hombre no son llamados buenos", pero aparentaba restar importancia a la mención del hombre. Comentando el segundo relato, Strauss ya no pretende morigerar esa afirmación: dado que "el hombre es la única criatura ambigua" y que "su ambigüedad significa ambigüedad respecto del bien y del mal", el lugar del hombre debe ser definido mediante una prohibición originaria que establezca el límite entre el bien y el mal. Paralelamente, la vida humana aparece en el relato bíblico como una vida de necesidad: la vida del labrador, necesitado de lluvia, necesitado de una dura labor. Ahora bien, la vida de necesidad, sostiene Strauss, no puede haber sido para la Biblia la condición del hombre en el comienzo, porque "si la vida humana fue de necesidad desde el comienzo y, esencialmente, el hombre está obligado o fuertemente tentado a ser rudo, no-caritativo, injusto, no es completamente responsable de su ausencia de caridad o de justicia a causa de su situación de necesidad".[87] Para que el hombre sea responsable de su ausencia de caridad y de justicia es necesario que su estado original no haya sido un estado de necesidad, es decir, es necesario que su estado actual sea el resultado de su transgresión de una prohibición. Entonces cabe preguntar: ¿podría el hombre de la Biblia haber evitado la transgresión? A esa pregunta implícita Strauss responde así: "La desobediencia está escandalosamente mal fundada [...]. No hay razón para suponer [...] que el hombre estuviera guiado por el deseo del conocimiento del bien y del mal, porque debería haber tenido algún conocimiento de ese deseo para poder tener ese deseo [...]. La transgresión del hombre es un misterio, pero de hecho transgredió, y supo que lo hizo".[88] Bajo la forma de la prohibición de comer del árbol del conocimiento, la Biblia, sostiene Strauss, presenta la alternativa a la tentación de conocimien-

[87] "On the Interpretation of Genesis" (*JPCM*, 371-372). Resaltemos también que Strauss afirma que, si "en el primer relato el hombre es creado como amo de las bestias, en el segundo relato las bestias se dejan ver más bien como ayudantes o compañeros del hombre".

[88] *Ibid*, p. 372.

to, a la filosofía. Pero, como lo sugiere la serpiente del Jardín del Edén, "la prohibición de Dios podría tal vez ser maliciosa o imposible de ser cumplida".[89]

Si me he detenido algo largamente en las citas de los dos textos que Strauss consagra a los orígenes bíblicos es porque su confrontación con algunos párrafos de *Thoughts on Machiavelli* reviste especial interés. Maquiavelo –el Maquiavelo de Strauss–, como la serpiente del Edén, parece considerar que "el mandato bíblico es imposible de ser cumplido"; la biblia exige no sólo acciones sino creencias, y para el Maquiavelo de Strauss "exigir creencia es sancionar como criminales o pecaminosos pensamientos de cierto tipo que el hombre no puede dejar de pensar precisamente por el carácter no-evidente de lo que se le exige que crea" (*TM*, 188). La Biblia presenta una cosmología, una articulación del mundo visible accesible al entendimiento humano, y la suspende de la revelación, de la creencia en la creación. Ahora bien, si a la segunda formulación de la cosmología bíblica, tal como ésta es presentada por Strauss, le sustraemos el misterio de la creación divina y de la prohibición originaria (prohibición sin la cual el hombre no sería responsable de su ausencia de caridad y de justicia), nos topamos con la cosmología maquiaveliana: depreciación del cielo, estado de necesidad y precariedad, ambigüedad moral –el hombre no puede ser llamado bueno–. En la cosmología bíblica revisitada por Strauss el estado de necesidad, precariedad y animalidad primitiva es la condición de un hombre sometido a un Dios cruel que le impone un mandato que no puede cumplir, o bien porque no lo puede comprender (si ignora la diferencia entre bien y mal), o bien porque ya lo conoce, y evitar conocerlo no está a su disposición. En la crítica maquiaveliana de la religión, según Strauss, el Dios bíblico aparece bajo la forma de un tirano: su autoridad sólo puede asentarse en la compulsión más brutal, ya que su demanda es de imposible cumplimien-

[89] "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 156). Véase también pp. 157-158. En la página 158, Strauss se refiere a "la ambigüedad en lo que concierne a la Caída: el hecho de que fuera un pecado, y por lo tanto evitable, y que fuera inevitable".

to. Finalmente, en la cosmología maquiaveliana interpretada por Strauss, la compulsión de la necesidad en sí misma toma el lugar de la compulsión divina: no es el terror a Dios, que nos ha llevado a un estado de desprotección y precariedad y que nos amenaza con su castigo, sino el terror del estado de desprotección original en sí mismo el que compele a los hombres a ser buenos. La cosmología maquiaveliana se nos presenta ahora con las características de la cosmología bíblica desprovista de su dependencia de un Dios creador, cruel y vengador.[90]

En su polémica contra el cristianismo, la crítica maquiaveliana de la religión parece, entonces, descubrir una fundación natural –el estado de necesidad y precariedad, el miedo originario– que no es sino el residuo de lo supranatural[91] tal como éste es comprendido por la teología. Lejos de constituir un retorno a la concepción clásica de la naturaleza, la ira antiteológica de Maquiavelo nos lega, en la apreciación de Strauss, una cosmología bíblica decapitada.[92]

[90] "La preocupación por la salvación del alma inmortal de los hombres parecía permitir, o mejor, parecía exigir cursos de acción que habrían parecido a los clásicos, y que de hecho parecían a Maquiavelo, crueles e inhumanos [...]. [Maquiavelo] pareció haber diagnosticado los grandes males de la persecución religiosa como la consecuencia necesaria del principio cristiano, y en última instancia del principio bíblico". "What is political philosophy?" (*WIPP*, 44).

[91] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 13-14), n. 2. Cf. *supra*, p. 63.

[92] Para una síntesis de la lectura straussiana del "optimismo" de la naturaleza en la filosofía clásica, véase Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978 [1964], pp. 41-42 (en adelante, *CM*). "El mundo es el mejor mundo posible; no tenemos derecho a asumir que los males en los que abunda, y especialmente aquellos males que no son causados por la insensatez humana, podrían haber no existido sin causar males aún mayores; el hombre no tiene derecho a quejarse o a rebelarse. Esto no niega sino que confirma que la naturaleza del hombre está esclavizada de muchas formas, de manera que sólo unos pocos, y aun éstos no siempre, pueden alcanzar la felicidad o la más alta libertad de la que el hombre es capaz por naturaleza [...]. Lo que es peculiar del pensamiento moderno no es esta conclusión [de que la naturaleza es una madrastra severa] sino la resolución consecuente de liberar al hombre de esa esclavitud a través de su propio esfuerzo sostenido." Como lo veremos también en el próximo capítulo, lo que diferencia según Strauss al pensamiento clásico del moderno es la ruptura con la comprensión clásica de una naturaleza teleológica, la

Retornemos, entonces, a la noción de temporalidad. La paciente lectura straussiana de la obra de Maquiavelo habrá preparado el lugar para un Maquiavelo que prepara su propio lugar de nuevo profeta. "Lo que Maquiavelo profetiza es, entonces, una nueva revelación, la revelación de un nuevo Decálogo es inminente. El traedor de esa revelación no es por cierto ese mediocre Lorenzo, sino un nuevo Moisés. Ese nuevo Moisés es el propio Maquiavelo."[93]

Pero señalemos inmediatamente que el lugar de profeta no es, para Strauss, un lugar más; el profeta es la figura que, en la lectura straussiana de la tradición bíblica, hace frente al lugar que le cabe al filósofo en la filosofía clásica.[94] El filósofo dedica su vida a la búsqueda del conocimiento; el profeta transmite un conocimiento que le es revelado por Dios, fuente de todo saber, media entre Dios y los hombres revelando, transmitiendo la palabra de Dios. En su impulso hacia el conocimiento, o en su misión de transmisión del conocimiento, tanto Sócrates como los profetas se involucran en la representación del orden perfectamente justo, del mejor orden.[95] Pero Sócrates –el Sócrates de Platón– se distancia de los profetas no sólo respecto de su acceso al conocimiento, sino también respecto de las condiciones de advenimiento de ese orden justo: los profetas predicen el advenimiento de la era mesiánica, Sócrates sostiene que si la sociedad perfecta es posible en palabra, su advenimiento es altamente improbable: depende de la coincidencia improbable de la filosofía y el poder político. Según los profetas, la era mesiánica que trae Dios será una edad de paz universal y de conocimiento pleno de Dios; según Sócrates, el mejor orden no será el resultado de la intervención divina; la naturaleza humana no sufrirá cambio alguno y el conocimiento de lo más

oposición entre los fines del hombre y los fines de la naturaleza y la concomitante convicción moderna de que el hombre debe conquistar una naturaleza hostil.

[93] "Niccolo Machiavelli" (*SPPP*, 216).

[94] El "filósofo" por antonomasia es evidentemente para Strauss el Sócrates de Platón. Véase, por ejemplo, "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 168).

[95] "Sócrates y los profetas están concernidos por la justicia, por la rectitud, por la ciudad perfectamente justa que en tanto tal estaría libre de todos los males." *Ibid*, p. 171.

importante estará, como siempre, reservado a los filósofos, es decir, a una minoría. El mejor régimen no podrá nunca exceder los límites de una ciudad; por lo tanto, la cesación del mal no incluye la cesación de la guerra. "Estos defectos", advierte Strauss, "son remediados por los profetas precisamente porque carecen de la idea de ciencia y por lo tanto de la idea de naturaleza, y pueden por consiguiente creer que la conducta de los hombres unos respecto de otros puede sufrir un cambio mucho más radical que cualquier cambio con el que pudiera haber soñado Platón".[96] La temporalidad de la profecía es una temporalidad lineal, que culmina en la realización del orden ideal. Ese ideal es, en la profecía, el resultado de la intervención divina, misteriosa, de un Dios capaz de moldear la materia con su intromisión. Las acciones de Dios son imprevisibles, sólo se conocen a través de la palabra revelada a los profetas. "Pues casi todos los propósitos de la palabra de Dios en tanto revelada a Sus profetas, y especialmente a Moisés, se volvieron *la* fuente de conocimiento del bien y del mal."[97] Porque carecen de idea de ciencia y de naturaleza –porque su fuente no es el conocimiento de la naturaleza sino la revelación de la palabra divina– pueden los profetas creer, contra Platón, en una cesasión definitiva de los males.[98]

Maquiavelo, el Maquiavelo de Strauss, es el fundador de nuevos órdenes, es el Nuevo Profeta de una profecía que prescinde de Dios. Maquiavelo es a la vez quien formula y anuncia el advenimiento de un Nuevo Orden. Maquiavelo, como los profetas, cree que la conducta de los hombres puede ser altamente maleable, que el hombre es modelable por quien conoce la manera de someterlo a la necesidad.[99]

[96] *Ibid*, p. 167.

[97] *Ibid*, p. 163.

[98] Como veremos en el capítulo IV, la profecía, desprovista de función propiamente cognitiva, cumple según Strauss un papel político relevante en Platón y en los *falasifa*.

[99] "Podemos expresar el pensamiento de Maquiavelo diciendo que Aristóteles no percibió que la relación entre el fundador y su materia humana no se diferencia en lo fundamental de la relación de un herrero con su hierro o su materia inanimada"

Porque la materia es maleable, porque es posible triunfar, aunque más no sea parcialmente frente a una naturaleza hostil, imprevisible y sin finalidad, el profeta moderno –aquel que, lejos de atenerse a una palabra revelada, se eleva por encima del miedo a través del conocimiento– puede también tener esperanzas.[100] La temporalidad maquiaveliana, que remonta de un origen de miedo, precariedad, cuasi animalidad, hacia la moralidad de la civilización sobre el asiento disciplinario de la necesidad, proyecta su ideal político sobre el presupuesto de una naturaleza desprovista de finalidad, imprevisible, pero dominable relativamente por quienes logran conocerla adecuadamente, y de una naturaleza humana tanto más maleable cuanto más sometida al poder de la necesidad.

c. La moral maquiaveliana: la destitución del suplemento "x"

Es hora de intentar juntar los cabos que hemos ido dejando sueltos prometiendo su anudamiento ulterior. Es hora de mostrar de qué manera la distancia entre la moral maquiaveliana y la moral clásica se deja leer en la dependencia de la filosofía maquiaveliana de la matriz conceptual del cristianismo, en lo que Strauss ha denominado su "ira antiteológica", y que hemos sintetizado en la imagen de una cosmología bíblica decapitada. Pero es hora de mostrar también por qué, aun en esa dependencia y aun sin tal vez saberlo, Maquiavelo, la empresa maquiaveliana, se muestra, en la óptica de Strauss, como una empresa de contenido netamente filosófico.

(*TM*, 253). Si, en la lectura de Strauss, la creencia por parte de los profetas en la maleabilidad del hombre es tributaria de su desconocimiento de la idea de ciencia, y por ende de naturaleza, la afirmación maquiaveliana es, como vimos más arriba, tributaria de su sustitución de la naturaleza teleológica por un orden sin finalidad.

[100] Es también, porque la profecía, nueva o antigua, tiene la forma temporal del progreso entendido como "transformación en la dirección del final", que el hombre común de Maquiavelo, como el hombre bíblico, "vive en el miedo y el temblor como también en la esperanza". Véase "Progress or return?" (*JPCM*, esp. 94 y 109).

Maquiavelo es un revolucionario, citábamos a Strauss al comienzo del apartado *2: un revolucionario es un hombre que quiebra la ley*, la ley como un todo, a fin de reemplazarla por una nueva ley que cree mejor que la vieja ley. Maquiavelo se propone suplantar la ley antigua –la de la filosofía clásica y la de la tradición bíblica– por una ley completamente nueva. El núcleo de esa sustitución es la afirmación maquiaveliana de que "no existe soporte suprahumano o natural para la justicia" (*NRH*, 178). Las cosas humanas no pueden ser subsumidas a principios estables de justicia; la sociedad civil no puede aspirar a ser justa en sentido pleno (*NRH*, 178). Al no existir soporte natural o supranatural para la justicia, la acción adecuada no puede orientarse según principios morales incontrovertibles. Si volvemos atrás, recordaremos que, en la lectura de Strauss, también para la filosofía clásica y para la teología la moral (o la justicia) no puede encontrar su justificación en ella misma: Maquiavelo, podríamos decir en consecuencia, sostiene él también que la moralidad no es autosuficiente, pero rechaza la posiblidad de una suplementación –del "x" filosófico o bíblico– de la moralidad.

"No existe soporte suprahumano o natural para la justicia." Maquiavelo, digámoslo una vez más, no dice según Strauss nada relevante que los clásicos no supieran ya.[101] A la vez, su enseñanza concerniente a la moral y a la política es "enteramente nueva" y desafía a la enseñanza *religiosa y la entera tradición filosófica*. La novedad de esta enseñanza, afirma nuevamente Strauss, es compatible con que sus elementos fundamentales no lo sean, puesto que Maquiavelo los integra en un nuevo todo o los comprende a la luz de un nuevo principio.

> Y aun si fuera cierto que ese todo o ese principio fueron conocidos por algunos pensadores anteriores pero no expuestos coherentemente o explícitamente, en otras palabras, si fuera cierto que Maquiavelo difiere de

[101] Las formulaciones de esta afirmación se repiten con ligeras variantes, sin duda no-accidentales tratándose de Strauss; razones de economía elemental me llevan a resistir la tentación de interpretarlas aquí. Cf. *supra*, p. 30, n. 8.

> esos predecesores sólo por su osadía, su reclamo estaría justificado: esa osadía como osadía consciente presupondría una estimación completamente nueva de lo que puede ser públicamente propuesto, por ende una estimación completamente nueva de lo público y por ende una estimación completamente nueva del hombre (*TM*, 232).

La revolución maquiaveliana se pone de manifiesto en las conclusiones prácticas y teóricas que Maquiavelo extrae de un saber que no le es privativo, conclusiones entre las cuales la expresión pública de ese mismo saber no es precisamente una de las menores.

¿Cuál es, entonces, el núcleo de esa estimación nueva del hombre? La afirmación de que no existe soporte suprahumano o natural para la justicia, que no puede determinarse *lo justo por naturaleza*, deja irremediablemente abierto el interrogante acerca del mejor orden para la sociedad. La revolución maquiaveliana consistirá, según Strauss, en considerar que, puesto que la acción no puede orientarse según principios suprahumanos o naturales incontrovertibles, quien se proponga pensar el mejor orden político no puede pretender, en su respuesta, trascender el fin intrínseco de la polis. El mejor orden político, el orden justo, ya no puede ordenarse en consonancia con una instancia superior. Si para la filosofía clásica la insuficiencia de la moralidad para fundarse en ella misma apuntaba a su suplementación en una forma de vida superior en dignidad, la vida dedicada a la contemplación, para Maquiavelo la imposibilidad de la moralidad para fundarse en ella misma significa ya no su suplementación en una instancia superior, sino que "la moralidad descansa en la inmoralidad, la justicia en la injusticia, del mismo modo como toda legitimidad descansa en fundaciones revolucionarias".[102]

Para Strauss, como vimos, la vitalidad del pensamiento clásico consistía precisamente en la indagación de aquello que, estando por encima de la moralidad de la ciudad, la suplementa y la justifica. Más aún: la vitalidad de la civilización occidental se sostenía en las pretensiones encontra-

[102] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 42; *TM*, 256).

das de la tradición de la filosofía clásica y de la tradición bíblica respecto de la fundación de esa moral, necesaria pero incapaz de fundarse en ella misma. Filosofía y teología, afirmaba Strauss, coinciden en la importancia y en la *insuficiencia* de la moralidad –de la justicia–, y disienten en aquello que suplementa a la moralidad, "o, dicho de otra manera, disienten en lo que concierne al fundamento de la moralidad":[103] para la filosofía, lo que completa la moralidad, lo que la sostiene y la funda, es la comprensión o la contemplación. Para la Biblia, lo que completa la moralidad es la humildad, el sentido de la culpa, el arrepentimiento y la fe en la merced divina.[104] Al negar que exista soporte suprahumano o natural alguno para la moralidad, Maquiavelo destituye a las "x" que suplementaban la insuficiencia de la moralidad. La moralidad, que la tradición clásica y bíblica reconocía como incapaz de fundarse en ella misma, es desprovista de toda fundación.

¿Por qué la destitución maquiaveliana de la suplementación bíblica no redunda en la reposición del suplemento clásico? Que la suplementación clásica de la justicia descanse en la contemplación significa que la actividad de contemplación, que la vida dedicada a la contemplación, es de rango superior a la vida moral: la justificación de la moralidad se sostiene en el reconocimiento de la mayor dignidad de la vida de búsqueda de la verdad, y en la respuesta que pueda proveer esta búsqueda de la verdad por parte del filósofo. Pero la filosofía, para Strauss y para la lectura straussiana de la filosofía platónica, lejos de proveer respuestas definitivas, ofrece una vida de búsqueda incesante. Para decirlo en las palabras de Strauss, el hecho de que el suplemento de la moralidad sea la contemplación "necesariamente debilita la majestad de las exigencias morales".[105] Por el contrario, el suplemento de obediencia que completa la moralidad en la comprensión bíblica de la justicia "necesaria-

[103] "Progress or return?" (*JPCM*, 105).

[104] *Ibid*, p. 109.

[105] *Ibid.* "El derecho natural actúa como dinamita para la ciudad", afirma Strauss en *Natural Right and History*, (p. 153). La ciudad, considera Strauss, necesita creer en el carácter incontrovertible de sus reglas de justicia.

mente fortalece la majestad de las demandas morales".[106] La distancia que separa a ambas se expresa en la distinción de las virtudes morales más altas: en la diferencia entre magnanimidad –la serena pretensión a los honores de quien sabe que los merece– y humildad. Para que la destitución del suplemento bíblico de la moralidad hubiera redundado en la restitución del suplemento filosófico habría sido necesario que Maquiavelo recogiera la comprensión clásica de la superioridad de la vida contemplativa, de la vida del filósofo, por encima de la vida moral, por encima de la justicia de la ciudad, por encima de la vida del ciudadano. La "estimación completamente nueva del hombre" que se pone de manifiesto en la enseñanza maquiaveliana se resume en la destitución tanto de la vida de obediencia como de la vida dedicada a la contemplación, como las formas más elevadas de vida humana, y se revela según Strauss en la oposición maquiaveliana ya no de la magnanimidad, sino de la humanidad, a la humildad cristiana.[107]

"Una estimación completamente nueva del hombre": la jerarquía de las formas de vida

La segunda mitad del capítulo 4 de *Thoughts on Machiavelli* expone de la manera más directa y exhaustiva la interpretación straussiana de

[106] "Progress or return?" (*JPCM*, 109).

[107] Maquiavelo "rechaza la humildad porque entiende que disminuye la estatura del hombre. Pero la humanidad tal como la entiende implica el deseo de impedirle al hombre trascender la humanidad o disminuir la finalidad del hombre"(*TM*, 206). En *Thoughts on Machiavelli* (p. 290), Strauss reenvía la concepción de "humanidad" a Santo Tomás (*Summa Teologica* 2 2, q.80, a.1, ad.2), a la virtud que regula nuestra relación con los inferiores. La magnanimidad, por su parte, "presupone que el hombre es capaz de ser virtuoso gracias a su propio esfuerzo" ("Progress or return?" [*JPCM*, 108]) y remite a la autosatisfacción, a la autoadmiración del hombre virtuoso. Este hombre más virtuoso "está tan poco concernido como es posible con seres humanos individuales y perecederos [...] como también con la suma total de los seres humanos individuales y su procesión 'histórica'" (*OT*, 198. Cf. *infra*). Podría decirse que carece de todo interés de relacionarse con los inferiores en tanto tales o de ser amado por ellos.

la concepción maquiaveliana del hombre. En esas páginas Strauss irá elaborando el perfil de ese hombre a través del abordaje sucesivo de la concepción maquiaveliana del "camino del medio", de la relación entre necesidad y virtud y de la concepción del mejor régimen. En las tres oportunidades –en las páginas 237, 244 y 253– encabezará el tratamiento del tema con la misma frase: "la comprensión común de lo bueno había encontrado su expresión clásica en las afirmaciones de Aristóteles de que la virtud es...". Como él mismo lo señala al lector atento, Strauss contrapone allí la concepción maquiaveliana a la versión aristotélica de *la comprensión común* de lo bueno. En las dos primeras ocasiones, Strauss comenzará además afirmando que a primera vista Maquiavelo parece adherir a esta expresión de la comprensión común de lo bueno, para luego ir mostrando cómo la modifica significativamente.

Es interesante advertir que en la introducción a *The City and Man* Strauss afirma, en términos muy similares, que *La Política* de Aristóteles "contiene la forma original de la ciencia política: la forma en que la ciencia política no es sino la forma enteramente consciente de la comprensión de sentido común de las cosas políticas" (*CM*, 12). Sin entrar en el análisis de la interpretación straussiana de las diferencias, por cierto relevantes, entre Aristóteles y Sócrates/Platón, es posible sin embargo advertir el tránsito de esta primera aseveración, repetida y explicitada en los mismos términos en el primer capítulo, "On Aristotle's Politics",[108] hacia una nueva repetición posterior en que esta aserción es calificada

[108] "La esfera gobernada por la prudencia está cerrada puesto que los principios de la prudencia –los fines en cuya luz la prudencia guía al hombre– se conocen independientemente de la ciencia teorética. Es porque sostuvo que el arte es inferior a la ley o a la prudencia, que la prudencia es inferior al conocimientento teórico y que el conocimiento teórico (conocimiento del todo, esto es de aquello en virtud de lo cual "todas las cosas" son un todo) está a nuestra disposición que Aristóteles pudo fundar la ciencia política como disciplina independiente entre otras disciplinas de modo tal que la ciencia política preserva la perspectiva del ciudadano o del hombre de estado o es la forma plenamente consciente de la comprensión de 'sentido común' de las cosas políticas" (*CM*, 25).

de *afirmación provisoria*. El progresivo debilitamiento de la afirmación de que *La Política* de Aristóteles no es sino la forma enteramente consciente de la comprensión de sentido común de las cosas se corresponde con el paso de la afirmación del carácter cerrado de la esfera de la moral aristotélica[109] –que parecería inaceptable para Platón–[110] a la afirmación de que "pese a su desacuerdo, Platón y Aristóteles coinciden en cuanto a que la ciudad está a la vez cerrada al todo y abierta al todo" (*CM*, 29), que lleva a la aseveración ulterior de que "la esfera político-moral de Aristóteles no está, por lo tanto, cerrada irrestrictamente a la ciencia teórica" (*CM*, 29). El deslizamiento desde la primera afirmación confirma nuestra lectura: la exposición de la "comprensión común de lo bueno que encuentra su expresión en la filosofía de Aristóteles" no es la última palabra de Aristóteles, ni de la filosofía griega, ni por cierto de Strauss, sobre lo bueno. Tendremos que poner la atención ya no en la contrastación de la "desviación" de Maquiavelo respecto de esa *primera* afirmación, sino de su desviación respecto de lo que sería la *última* palabra, la comprensión verdadera que asciende desde la comprensión común de lo bueno.[111]

[109] "La esfera de la prudencia está por lo tanto cerrada por principios que son *plenamente evidentes sólo para los gentilhombres* [...]. *Puede decirse que [Aristóteles]* permanece en los límites de un *nomos* no-escrito reconocido en todas partes por las personas bien educadas. Ese *nomos puede ser conforme a la razón pero no está* dictado en tanto tal por la razón. Constituye la esfera de las cosas humanas o políticas como su límite o su techo" (*CM*, 25-26).

[110] "Para Platón, lo que Aristóteles llama virtud moral es una suerte de construcción a medio camino entre la virtud política o vulgar al servicio del bienestar corporal (autopreservación o paz) y la virtud genuina que, lo menos que puede decirse, anima tan sólo a los filósofos como filósofos" (*CM*, 27).

[111] Si bien Strauss sostiene en el texto citado que "el filosofar aristotélico no posee ya en el mismo grado y de la misma manera que el filosofar socrático el carácter de un ascenso" (*CM*, 20-21), considero que para Strauss la vitalidad del pensamiento clásico reside precisamente en ese carácter de ascenso. Coincido en este punto con Stanley Rosen cuando afirma que "Strauss evidentemente se apoya en la autoridad de Aristóteles en una serie de textos y lo rechaza silenciosamente como no-socrático en otros". Stanley Rosen, "Leo Strauss and the possibility of philosophy", *The Review of Metaphysics*, 53, marzo de 2000, pp. 541-564 y 559.

Me detendré, en primer lugar, en la segunda aparición de la expresión aristotélica de "la comprensión común de la bondad", en la página 244 de *Thoughts on Machiavelli*. Ésta nos enfrenta a un tema que ha de permitirnos reorganizar sobre un eje crucial nuestra comprensión de la lectura straussiana de Maquiavelo: el de la contrastación de las jerarquías de las formas de vida en Maquiavelo y la filosofía clásica. Strauss abordará este tópico partiendo de la relación entre el carácter voluntario de la elección adecuada –de la responsabilidad en la elección de la virtud o el vicio– y de la necesidad. Maquiavelo, sostiene Strauss, parece en primera instancia adoptar la tesis aristotélica que concede una latitud importante a la elección libre (el hombre es responsable de haberse vuelto virtuoso o vicioso) en el seno de una "necesidad" que inclina al hombre a buscar la felicidad perfecta, o el bien perfecto, al atribuir al azar la mitad de nuestras acciones y a "nosotros" la otra mitad. En esa primera formulación, la virtud coincide con la razón y con la capacidad de domar voluntariamente el azar, y se opone a la necesidad. Pero esta afirmación es modificada por otra, que sostiene que la capacidad de dominar el azar depende de nuestra naturaleza, y que ésta no depende de nuestra voluntad: quienes disponen, de manera innata, de una virtud extraordinaria, de grandeza de voluntad y de mente, son compelidos por su naturaleza a plantearse las metas más elevadas: en ellos, lo que deberían hacer (razón) y lo que hacen (necesidad) coinciden: los dictados de la prudencia tienen poder compulsivo (*TM*, 246-247). Por el contrario, en quienes no disponen de esta virtud innata extraordinaria (en la mayoría), su naturaleza (su falta innata de comprensión) los lleva a actuar de manera imprudente (irrazonable) (*TM*, 247). Tanto la acción prudente como la imprudente, la virtuosa como la viciosa, son el resultado de la necesidad, de la determinación natural. Puesto que actuar bien no depende de la voluntad de los hombres sino de la compulsión de la necesidad, la única manera de hacer actuar bien a los hombres es someterlos a una necesidad tal que dirija sus acciones en el sentido deseado: tal puede ser la necesidad que, ante la imposibilidad de dar cauce a nuestro impulso natural de escapar, nos obliga a enfrentar al enemigo. Ella es, en términos generales, la necesidad im-

puesta por el miedo, el miedo fundamental, que nos obliga a actuar contra nuestra inclinación natural. Ésta no nos lleva ni a combatir ni a respetar la ley común; es compelidos por la necesidad –el miedo a la muerte– que combatimos al enemigo que nos ha acorralado, que nos unimos con otros hombres para enfrentar la hostilidad de la naturaleza no-humana. Pero, como ya lo vimos antes,[112] para que sigamos actuando "buenamente", contra nuestras inclinaciones naturales, es preciso que sigamos sometidos a la *necesidad* de ser buenos a través, ahora, de la compulsión de otros hombres (*TM*, 247-249).

¿Qué compele a actuar bien a los hombres virtuosos que aplican la compulsión a otros? No es la acción de otros hombres, o la necesidad provocada por el hambre o por la espada enemiga: los fundadores virtuosos de Maquiavelo, observa Strauss, parecen estar impulsados por el deseo natural por el bien común, por la perspectiva agradable de hacer feliz a su patria y por ello a sí mismos, adquiriendo la "gloria mundana" correspondiente. Pero si esto fuera así, entonces sería la elección y no la necesidad la que los llevaría a actuar bien: la elección, alineada con la ambición y el deseo de honor y de gloria, se opondría a la necesidad alineada con la mera vida o el temor a la muerte y al castigo. Si la acción adecuada pudiera ser el resultado de una elección, la acción inadecuada sería el resultado de una elección inadecuada: elección y necesidad se opondrían como lo elevado y lo bajo. La elección sería la prerrogativa de los prudentes y de los fuertes, de individuos o sociedades animados por el amor de la gloria. Los fuertes toman el riesgo de la elección; los débiles sólo actúan bien por necesidad causada por compulsión, miedo o hambre (*TM*, 250).

Para que su elogio de la necesidad sea sostenible, advierte Strauss, Maquiavelo debe encontrar la manera de concebir el amor del honor y la gloria, en especial el del fundador, bajo la forma de la necesidad: la ambición surge como necesidad cuando están satisfechas las necesidades primarias. Pero la ambición no hace que todos obren necesariamente bien; sólo los hombres de virtud suprema son com-

[112] Cf. *supra*, p. 70.

pelidos a actuar perfectamente por su deseo de gloria. Lo que reconocen como honorable actúa sobre ellos con el mismo poder obligatorio con que el miedo actúa sobre la mayoría (*TM*, 251). Si esta compulsión puede identificarse con la libertad es porque no se la impone desde fuera sino que surge totalmente desde adentro. El hombre impulsado por la gloria no actúa atrapado en la oscuridad, impulsado por un presente de miseria, sino en la perspectiva luminosa del placer.[113]

El hombre más virtuoso –el más capacitado para domar el azar–, sometido a la necesidad específica de su naturaleza, precisa para poder operar de la manera más perfecta la ocasión para hacerlo; en el caso del fundador, necesita un pueblo dispuesto, por la necesidad, a abrirse a nuevos modos y órdenes, o necesita una materia incorrupta. Necesita que ambas "necesidades", la del dador de "forma" y la de la "materia", coincidan. Esta coincidencia es ella misma asunto de azar; pero el hombre virtuoso puede crear en parte su oportunidad produciendo artificialmente la "necesidad" a través de la compulsión.[114] Si bien no hay garantía de éxito, sólo puede gobernar el azar o su destino quien, impulsado por su propia necesidad, ha descubierto las necesidades fundamentales que gobiernan la vida humana y con ello la necesidad y el alcance del azar –aquel que se eleva, a través del conocimiento, por encima de las vicisitudes del azar–.[115] "El hombre está sometido a la naturaleza y a la necesidad de modo tal que en virtud del obsequio de una 'mente' por parte de la naturaleza, y a través del conocimiento de la naturaleza y la necesidad, puede usar la necesidad y transformar la materia" (*TM*, 253).

Sinteticemos el resultado de la lectura straussiana de la relación maquiaveliana entre naturaleza y necesidad: de ella parece despren-

[113] Las necesidades que obligan a actuar bien, la oscura como la luminosa, son *necesidades conocidas como tales*. La acción adecuada es el producto de una necesidad, que se conoce como tal. Cuando los hombres no conocen la necesidad, ésta puede ser contrarrestada por el poder de la ignorancia, por el influjo de las falsas opiniones.

[114] Cf. *supra*, pp. 77-78.

[115] *Ibid.*

derse una jerarquía natural, independiente de la voluntad, obsequio de nacimiento, que sitúa en el punto más alto al hombre que, en virtud de ese obsequio, está compelido por su deseo de gloria a actuar de la manera más perfecta: es el hombre de suprema prudencia, que aúna la ambición por sobresalir con el saber sobre "la materia" con la que ha de lidiar. Como ya lo hemos advertido, es en su sabiduría, y no en el éxito, que radica su virtud: su éxito depende, en última instancia, del azar que puede brindarle, o negarle, la ocasión para hacer gala de ella –"el logro más alto requiere que la necesidad de operar adecuadamente que es efectiva en el 'dador' de forma y la necesidad de operar adecuadamente que es efectiva en la 'materia' se encuentren. Pero no es necesario que ambas necesidades suplementarias se encuentren; su encuentro es cosa del azar" (*TM*, 252)–. La realización de los "nuevos modos y órdenes" descubiertos por el hombre favorecido por la naturaleza con la virtud suprema depende, en última instancia, del azar. También esto lo sabe ese hombre, que ha descubierto no sólo las necesidades fundamentales que gobiernan la vida humana, sino con ellas la necesidad y el alcance del azar.

Tenemos, entonces, en la cima de la jerarquía maquiaveliana al hombre que aúna máxima ambición de gloria con máximo saber, descubridor de los modos y órdenes conformes a la naturaleza, que puede o no ser favorecido por el azar en el intento de establecerlos durante su vida. Por debajo de éste, a aquel que, compelido por su necesidad, movido por el deseo de adquirir, de ser superior a otros, busca la gloria suprema pero carece de la mente necesaria para operar perfectamente con la materia a su disposición.[116] Y por debajo de éste a quien opera movido exclusivamente por la necesidad de preservar la mera vida.

Si contrastamos esta pirámide con la interpretación straussiana de la jerarquía de las formas de vida para la filosofía clásica, el resultado

[116] "La ambición no necesariamente hace operar bien a los hombres [...]. El ejemplo más destacado utilizado por Maquiavelo para ilustrar esto es Manlius Capitolinus [...]; su cupidez insensata para reinar, su ceguera de mente llevaron a su fracaso" (*TM*, 251).

es significativo. A la primera afirmación que sostenía que para Aristóteles "la virtud es el hábito de elegir bien o mal y que elegir bien o mal, como también los hábitos de elegir bien o mal (las virtudes o vicios), son voluntarios" (*TM*, 244), es preciso añadir que, en palabras de Strauss, también

> para Aristóteles la desigualdad política está justificada en última instancia por la desigualdad natural entre los hombres. El hecho de que algunos hombres sean por naturaleza gobernantes y otros por naturaleza gobernados apunta a su vez a la desigualdad que impregna a la naturaleza como un todo: el todo como todo ordenado consiste en seres de rango diferente. En el hombre el alma es por naturaleza el gobernante del cuerpo y la *mente es la parte* gobernante del alma. Es sobre esta base que se dice que los hombres de pensamiento [*thoughtful*] son los gobernantes naturales de los hombres irreflexivos [*thoughtless*] (*CM*, 38).

El antiigualitarismo, sostenido en la "diferencia concerniente a la mente" de la filosofía clásica, "asciende" desde la postulación de una igualdad moral natural hacia la diferencia intelectual natural.[117] En la lectura straussiana identificamos, entonces, una triple jerarquía que coloca en la base a los hombres caracterizados por la "igualdad en la respiración y la digestión", capaces de "cumplir con la prohibición del asesinato, como diferenciada de la capacidad de tornarse moralmente virtuosos en sentido pleno, o de convertirse en perfectos gentilhombres", por encima de ellos, precisamente, a los hombres moralmente virtuosos –los gentilhombres–, y por encima de éstos a aquellos dotados de naturalezas particularmente buenas, y capacitados para el conocimiento (*CM*, 38-40).[118]

Contrastando ahora ambas triparticiones naturales, podemos señalar que lo que diferencia sustancialmente en la lectura de Strauss al

[117] "En cuanto a Aristóteles, tal vez alcance con decir aquí que la virtud moral tal como la entiende no es posible sin 'equipamiento', y que por esta razón sola, *por no decir nada de la desigualdad natural*, la virtud moral en sentido pleno no está al alcance de todos los hombres" (*TM*, 40) (énfasis mío).

[118] Compárese con Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X, vii-viii.

tipo más alto del "hombre de conocimiento" maquiaveliano del tipo más alto del "hombre de conocimiento" de la filosofía clásica, los dos favorecidos por la naturaleza que los ha dotado de las más altas potencialidades, es que, al mismo tiempo que en ambos su posesión del poder político depende del azar, el tipo maquiaveliano *aspira* a este poder impulsado por una necesidad interna, persiguiendo la gloria máxima de quien es capaz de moldear la materia en conformidad con su verdadera naturaleza, mientras que el tipo clásico no tiene otro interés en la ciudad que la de poder proseguir su vida de contemplación: para él, filosofía y ciudad "tienden a separarse [...] en direcciones opuestas" (*CM*, 125).[119] En uno –el straussiano clásico–, el conocimiento no tiene otro fin que la comprensión del todo invariable de la naturaleza que lo comprende. En el otro, el conocimiento es inseparable de la búsqueda de gloria, y tiene por fin el dominio de una naturaleza a la vez externa, hostil y moldeable; el conocimiento completa la perfección del tipo político, del fundador de la ciudad. El conocimiento es la expresión de la virtud más elevada, la que permite al hombre político operar de la manera más perfecta.

"La ambición –el deseo de adquirir, de tener más de lo necesario, de no ser inferior a otros, de ser superior a otros– [...] ejerce un poder compulsivo. Pero la ambición no necesariamente hace que todos los hombres operen bien [...]. Sólo hombres de suprema virtud o prudencia están obligados por su deseo de gloria a operar de la manera más perfecta" (*TM*, 251). Según el Maquiavelo de Strauss, hay hombres naturalmente dotados de una "mente" superior, que impulsados por la más alta ambición, son capaces de las acciones más dignas de honor y gloria. Y –volveremos sobre esto al final del capítulo– la acción más digna de gloria, del hombre de suprema virtud, es la acción del profeta desarmado, descubridor de nuevos modos y órdenes.

Esta comprensión de la suprema virtud del Maquiavelo straussiano contrasta con la comprensión del hombre virtuoso en la lectura straussiana de la filosofía clásica, tal como aparece especialmente retra-

[119] Cf. *infra*, p. 96, n. 125.

tada en el diálogo con Kojève a propósito del *Hieron*: la diferencia esencial entre el filósofo y el gobernante concierne a lo que uno y otro entienden por "felicidad". La pasión dominante del filósofo es el deseo de la verdad; al mirar en busca del orden eterno, todo lo humano se revela fútil y efímero. El filósofo hace entonces "la misma experiencia respecto de todas las cosas humanas, más precisamente, respecto del hombre mismo, que el hombre de ambición elevada tiene respecto de los fines bajos y estrechos, o de la felicidad barata de la generalidad de los hombres" (*OT*, 198). La magnificencia del filósofo –la ambición verdadera, según Jenofonte–, lo hace inmune al deseo de tener más de lo que ya tiene, o de tener más que lo que tienen otros. Dotado de la mayor autosuficiencia humanamente posible, "su benevolencia o humanidad se extiende a todos los seres humanos con quienes entra en contacto" (*OT*, 200). La distancia que separa la ambición del filósofo clásico de la ambición del fundador maquiaveliano es la que separa la magnanimidad o la magnificencia, y su correlato de humanidad como benevolencia desinteresada, de la humanidad interesada que Strauss atribuye al político y al hombre de suprema virtud de Maquiavelo. De este último puede decirse lo que Strauss dice del Hieron de Jenofonte: que "está dominado por el amor basado en la necesidad entendida según el significado común de necesidad, o en el amor mercenario [...]. En el lenguaje de Kojève, el gobernante está concernido por los seres humanos porque está concernido con ser reconocido por ellos" (*OT*, 202). El "hombre de suprema virtud" maquiaveliano se sitúa, entonces, en un plano que podríamos denominar intermedio entre el filósofo y el político clásicos: de aquél, posee el privilegio natural de la "mente" que le ha franqueado el acceso al conocimiento; de éste, la pasión rectora, la ambición o el deseo de adquirir la gloria máxima. Carece, respecto del primero, del desapego por lo humano, con su correlato de magnanimidad y magnificencia; carece, respecto del segundo, de la convicción del carácter moral del honor y la gloria.[120]

[120] Podríamos diferenciar al segundo tipo straussiano-maquiaveliano, el hombre que busca adquirir la gloria mundana pero carece del conocimiento máximo, del

La destitución de la vida contemplativa del vértice de la pirámide de la excelencia por parte del Maquiavelo de Strauss es inseparable de una profunda modificación de la relación entre la ciudad y la vida virtuosa. Como lo hemos afirmado en repetidas oportunidades, en la lectura straussiana de la filosofía clásica la vida política es *de rango inferior a la vida contemplativa, y el bien de la ciudad* debe comprenderse en última instancia en su orientación hacia la forma más alta de vida, la vida del filósofo. La tercera contrastación straussiana de la enseñanza moral de Maquiavelo y de la "comprensión común de la bondad" en su expresión típica por parte de Aristóteles, referida a la comprensión del fin hacia el que está orde-

---

segundo tipo straussiano-clásico, el hombre impulsado por la virtud moral o política, ante todo por su *disposición*. El maquiaveliano, impulsado por el "deseo natural y ordinario de adquisición", por la ambición (necesidad) de gloria, posee la fuerza de *la voluntad pero carece de fuerza de la mente. La virtud del hombre moral, como la* del maquiaveliano, no puede prescindir de la necesidad de adquirir (*Xenophon's Socratic Discourse, op. cit.*, p. 161; *Ética Nicomáquea, loc. cit.*). Pero mientras que la necesidad de posesión del hombre moral estaría subordinada a su finalidad virtuosa –a las exigencias de las virtudes morales: liberalidad, justicia–, el hombre maquiaveliano sería tanto más virtuoso cuanto, impulsado por la necesidad en tanto tal, pudiera actuar adecuamente, en los márgenes de su conocimiento limitado, moral o inmoralmente según lo exigieran las circunstancias. Pero esta distinción no sería del todo satisfactoria: la lectura straussiana del Sócrates platónico y, sobre todo, del *Sócrates jenofóntico, vuelve a colocar permanentemente en la mira el carácter en* última instancia inconsistente de la moral vulgar o política. Refiriéndose a la moral de Iscómaco, quien aspira a "una felicidad consistente de las siguientes partes: salud, fuerza corporal, honor en la ciudad, buena voluntad de parte de sus amigos, y en la guerra seguridad con honor y crecimiento honorable de la riqueza", Strauss añade: "esta enumeración indica por qué no existe una separación radical de lo económico o privado, y de la vida política" (*Xenophon's Socratic Discourse, op. cit.*, p. 162). *Jenofonte es según Strauss quien a través del Hierón y de la Economía* llegó a acercarse más a Maquiavelo, "experimentando con posibilidades extremas: la de la tiranía benéfica originalmente establecida por fuerza y fraude por un lado, y de una economía a punto de convertirse en pura crematística del otro" (*Xenophon's Socratic Discourse, op. cit.*, p. 204). Lo que retiene a Jenofonte de dar ese paso –lo que distancia a Jenofonte de Maquiavelo– es, nuevamente, "Sócrates" (*Xenophon's Socratic Discourse, op. cit.*, p. 102); "Sócrates" designa aquí el suplemento, la "x", de la moralidad. Volveremos sobre esto en el *capítulo III*.

nada la sociedad política y del mejor régimen conforme a la realización de dicho fin, permitirá profundizar el significado de esa afirmación.[121]

"Una estimación completamente nueva del hombre": el mejor régimen

Según Strauss, el desacuerdo de Maquiavelo con la premisa clásica del mejor régimen radicaría en que, *según Maquiavelo,* el mejor régimen tal como lo conciben Platón y Aristóteles es imaginario, puesto que está basado en la premisa de que los gobernantes deben ejercer las virtudes y evitar los vicios morales, premisa que a su vez está sostenida necesariamente sobre otra que afirma que los hombres son en su mayoría buenos. "Sin embargo Aristóteles", afirma ahora Strauss, "enseña tan claramente como el propio Maquiavelo que la mayoría de los hombres son malos. Pero es este mismo hecho que lleva a los clásicos a la *conclusión de que los mejores hombres [...] deben gobernar a los* muchos malos por medio de la coerción" (*TM,* 254). Para Aristóteles, recuerda Strauss, "el hombre es el peor de los seres vivientes si carece de ley y derecho, y la ley y el derecho dependen de la sociedad política" (*TM,* 254). En otras palabras, según Strauss, Maquiavelo parece comprender erróneamente la idea clásica del mejor régimen; en consecuencia, la diferencia de Maquiavelo con la premisa clásica no reside allí donde, supuestamente, la hace residir Maquiavelo. Aristóteles y Maquiavelo parecen coincidir en que "la mayoría de los hombres son malos" y en que la moralidad sólo es posible en sociedad; requiere leyes, ejemplos, acostumbramiento: requiere ser instituida. La diferencia

[121] "La comprensión común de lo bueno había encontrado su expresión clásica en las afirmaciones de Aristóteles de que la acción virtuosa es el núcleo de la felicidad tanto para los individuos como para la sociedad, que la virtud o la perfección de la naturaleza humana preserva la sociedad, y que la sociedad política existe en aras de la buena vida, esto es, de la actividad virtuosa de sus integrantes. Para satisfacer su función natural de la mejor manera la ciudad debe poseer cierto orden, un cierto régimen: el mejor régimen. El mejor régimen, el régimen conforme a la naturaleza, es el gobierno de los nobles o tal vez el régimen mixto" (*TM,* 254).

se sostiene en las conclusiones que sacan de esta premisa común o, más precisamente, en el contexto en el que la insertan.

Para evitar la conclusión de que la moralidad descansa en lo que para los hombres morales es la inmoralidad, sostiene Strauss, existen sólo dos caminos: "o bien se asume que los hombres son buenos [...], en cuyo caso no necesitan la sociedad civil para tornarse buenos, o bien se asume que la sociedad civil está fundada por hombres de virtud heroica, de un tipo de virtud moral que no deriva de la costumbre" (*TM*, 255). Como vimos, según Strauss, Maquiavelo y Aristóteles coinciden en el rechazo del primer camino. Respecto del segundo, para el pensamiento clásico, si bien la ciudad (y con ella la moralidad) es, en su origen, instituida por los hombres, los hombres poseen una tendencia natural hacia la comunidad –hacia su perfección–; la comunidad es a la vez expresión de la naturaleza del hombre (de su perfección) y producto de la institución humana, y, por lo tanto, "el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes".[122] Para Maquiavelo, de la afirmación de que la moral sólo es posible en sociedad –es decir que la moralidad exige la postulación de una fundación premoral– se desprende que las leyes descansan en última instancia "en las cosas más escandalizantes". La justicia se funda en la injusticia, la moralidad en la inmoralidad. La fundación de las sociedades nos reenvía a la imagen de César Borgia, o del emperador criminal Severus, y no a "inspiradores divinos o semidivinos de la raza humana"(*TM*, 254). Maquiavelo opone al carácter semidivino del *primer fundador aristotélico de la comunidad el carácter semibestial* de su propia imagen del fundador.[123] Ni la virtud del criminal maquiaveliano ni la virtud del semidiós aristotélico derivan de la costumbre. Ambos están más allá de la moral; ambos son algo más, o

[122] Aristóteles, *La Política* I, 2, 1253ª. Véase *TM*, 255, núm. 175.

[123] *Esta oposición remite también a la filiación que Strauss establece entre* Maquiavelo y la tradición bíblica tratada más arriba: "Según la Biblia, sin embargo, el primer fundador de una ciudad fue el primer asesino, y sus descendientes fueron los primeros inventores de las artes". "Progress or return?" (*JPCM*, 109).

algo menos, que humanos. En el origen de la ciudad, sugiere Strauss, el carácter instituido de la moral nos conduce, en Aristóteles, a la combinación de la humano y lo suprahumano; en Maquiavelo, a la combinación de lo humano y lo subhumano. El fundador aristotélico es un semidiós, el fundador maquiaveliano es mitad bestia mitad hombre. Ambos son, para uno y para otro, hombres de suprema virtud.

Observemos ahora desde otra perspectiva esta aseveración que Strauss parece poner en boca de Maquiavelo: "el mejor régimen de los clásicos es meramente imaginario" (*TM*, 254). Sabemos que, para Strauss, "el mejor régimen de los clásicos sólo existe en palabra", y que su actualización es "altamente improbable". Si acompañamos la lectura straussiana de *La República*, la alta improbabilidad de dicha actualización deriva, en una primera instancia, de la improbable coincidencia del filósofo y el gobierno; pero en una segunda lectura, esta coincidencia parece no sólo improbable fácticamente sino tal vez incluso imposible en cuanto no-conforme a la naturaleza humana: aun suponiendo que la mayoría no-filosófica fuera persuadida a conceder el gobierno a los filósofos, no resulta posible pensar que los filósofos estuvieran dispuestos a gobernar si no estuviesen obligados a ello.

> Sólo los no-filósofos podrían obligar a los filósofos a hacerse cargo de la ciudad. Pero, dado el prejuicio existente contra los filósofos, esta compulsión no tendrá lugar si primero los filósofos no persuaden a los no-filósofos a obligar a los filósofos a gobernarlos, y esta persuasión no tendrá lugar dada la falta de voluntad de los filósofos para gobernar. Llegamos así a la conclusión de que la ciudad justa no es posible dada la falta de voluntad para gobernar de los filósofos.[124]

Los filósofos no desean gobernar porque están guiados por el *eros* del conocimiento como el bien más placentero y más elevado. Sólo la compulsión puede alejarlos de la vida dedicada a la filosofía.[125] La

[124] "On Plato's Republic" (*CM*, 124).

[125] "Ésta es la verdadera razón por la cual la coincidencia de la filosofía y el poder político es extremadamente improbable: la filosofía y la ciudad tienden a separarse

interpretación straussiana de *La República* nos dice que ésta sólo es posible en palabra; la pretensión de eliminar *en la acción* todo mal de la condición humana se muestra contraria a la naturaleza. "La ciudad justa es imposible. Es imposible porque es contraria a la naturaleza. Es contrario a la naturaleza que pudiera haber alguna vez una 'cesación de los males'" (*CM*, 127).[126]

Retornemos entonces a Maquiavelo: si leemos bien a Strauss, la oposición entre éste y la filosofía clásica no puede situarse en la imposibilidad de realización (en "el carácter imaginario") de la ciudad justa, sino nuevamente en las razones de esta imposibilidad y en las consecuencias que de ella se derivan. Que la ciudad justa absolutamente sea contraria a la naturaleza significa, en la lectura straussiana de Platón, que filosofía y ciudad tienden a direcciones opuestas. Esta aseveración corrige necesariamente aquella otra que sostenía que el fin de la ciudad coincide con el fin del individuo (*CM*, 49); el fin del individuo tiende a la felicidad más elevada, la vida guiada por el *eros* filosófico, la búsqueda del conocimiento. El fin de la ciudad es necesariamente conforme a la necesidad de dar cabida en su seno a individuos de diferente virtud, como también a la necesidad de hacer frente a otras ciudades. Si la ciudad justa absolutamente es contraria a la naturaleza es porque la división entre filósofos y no-filósofos, la diferencia en virtud, es inerradicable tanto en el seno de una misma comunidad como en la presencia de unas comunidades frente a otras. En consecuencia de ello, el filósofo, sabedor a la vez de que la ciudad mejor no es la ciudad perfecta, de que su forma de vida es la más

---

una de otra en direcciones opuestas" (*CM*, 125). En su respuesta a Kojève, Strauss apoya más fuertemente el argumento de la imposibilidad de que los no-filósofos deleguen el gobierno en los filósofos: "ninguna disputa en que pudieran encontrarse los no-sabios será suficientemente grande como para inducirlos a someterse incondicionalmente al poder de los sabios, cuya primera medida probablemente sería expulsar a cualquiera mayor de diez años de la ciudad" (*OT*, 193).

[126] Véase también *OT*, 200. Sobre el mismo tema, Steven Smith, "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, diciembre de 2000, pp. 787-809 y Víctor Gourevitch, "Philosophy and Politics: II", *Review of Metaphysics*, vol. 22, núm. 2, diciembre de 1968, pp. 281-328.

digna de ser vivida y de que el hombre está naturalmente destinado a vivir en comunidad, que necesita de otros, adherirá públicamente, en aras de la consecución de su forma de vida, de una manera aparentemente incondicional, a la ciudad cuyo horizonte no es lo justo por naturaleza sino lo *políticamente* justo.[127] Lo políticamente justo es una dilución, necesaria para la vida de la ciudad, de lo justo por naturaleza. La libertad de la filosofía depende de su servidumbre.

La destitución de la vida contemplativa como forma más alta de vida, y el abandono concomitante de una concepción teleológica de la naturaleza, resignifican de manera radical la idea de la imposibilidad de la ciudad justa. La justicia de la ciudad, esta justicia incapaz de encontrar su fundamentación absoluta en ella misma, no obtiene su complemento en la contemplación, en la búsqueda de la verdad –de la ciudad justa absolutamente–, ni se mide según las necesidades de la vida filosófica. Para Maquiavelo, sostiene Strauss, la imposibilidad de la existencia de una ciudad justa absolutamente conlleva el abandono de la idea de lo justo en términos absolutos: lo justo *políticamente* no será una dilución necesaria de lo justo en términos absolutos –de la ciudad perfecta en palabra– sino la única declinación posible de la relación entre justicia y vida política. Esta modificación sustancial de las consecuencias de la afirmación de que "la ciudad justa absolutamente es contraria a la naturaleza" implica el abandono de la distinción entre la virtud o *perfección* de la naturaleza humana, y la naturaleza humana en tanto tal, y con ella el abandono de la postulación de grados diferentes de perfección de dicha naturaleza. "Maquiavelo", sostiene Strauss, "abandonó el significado original de la buena sociedad o la buena vida. Lo que sucedería con aquellas inclinaciones naturales del hombre o del alma humana cuyas demandas simplemente trascendían esa finalidad

[127] "El derecho natural actuaría como dinamita sobre la sociedad civil. En otras palabras, lo simplemente bueno, lo que es bueno por naturaleza y radicalmente distinto de lo ancestral, debe ser transformado en lo políticamente bueno, que es [...] lo que 'suprime una vasta cantidad de mal sin irritar una vasta cantidad de prejuicios'" (*NRH*, 153).

rebajada no era de incumbencia de Maquiavelo. Se desentendió de esas inclinaciones" (*NRH,* 178). Podemos legítimamente preguntarnos si Maquiavelo se *desentendió* de esas inclinaciones, o si simplemente las negó. Para glosar una vez más las palabras de Strauss: Maquiavelo tomará sus referencias morales no por cómo los hombres *deberían* vivir sino por cómo viven realmente; se orientará, en resumen, no por la causa final (que rechaza) sino por la causa eficiente. Detrás de esta modificación descansa el supuesto de que todos los hombres viven igualmente impulsados por la necesidad, de que no hay entre ellos una jerarquía natural moralmente significativa.[128] La ciudad es el resultado de la necesidad natural –no de la necesidad de la perfección natural– a la que están sometidos los hombres; la acción virtuosa es el resultado de la manera en que la necesidad actúa sobre cada uno contribuyendo a la existencia de la ciudad. La contribución de cada uno a la existencia de la ciudad –su *virtù*– dependerá de la manera en que actúa sobre él la necesidad. Las acciones virtuosas que contribuyen a la existencia de la ciudad son, en la mayor parte de los casos –en los casos ordinarios–, acciones de tipo moral; en los casos extraordinarios, las acciones virtuosas que contribuyen a la existencia de la ciudad son las que responden a modos inmorales (*TM,* 259). Son, precisamente, los casos extraordinarios (como la fundación de la ciudad) los que revelan con mayor claridad los límites de la moralidad, o la no coincidencia de la moral y la virtud.

"Una estimación completamente nueva del hombre": la comprensión común y el caso excepcional

"Es importante que la diferencia entre la visión aristotélica del derecho natural y el maquiavelismo sea bien comprendida", advierte Strauss

[128] La igualdad en la moralidad remite también a la condición universalmente pecadora del hombre en la teología cristiana. Nuevamente, la antropología maquiaveliana se muestra, en su distancia con la filosofía clásica, como una teología decapitada.

en *Natural Right and History*. "Maquiavelo niega el derecho natural porque toma sus marcas según la situación extrema en que las demandas de justicia son reducidas a los requerimientos de la necesidad, y no por las situaciones normales en que las demandas de justicia en sentido estricto son la ley suprema." El pensamiento griego, afirma Strauss, no desconoce los límites de la moralidad, y la necesidad del hombre de estado de actuar ocasionalmente por fuera de ellos. Pero

> Maquiavelo no tiene que superar ninguna reluctancia en cuanto a los desvíos respecto de lo normalmente bueno. Más aún, parece hallar un placer no menor en contemplar esas desviaciones [...]. El verdadero hombre de estado en sentido aristotélico toma sus marcas por la situación normal y por lo que es normalmente justo, y sólo se desvía reluctantemente de lo normalmente justo para salvar la causa de la justicia y de la humanidad mismas.

Para Aristóteles, añade Strauss, en la situación extrema se suspenden con justicia las reglas normalmente válidas del derecho natural: "las excepciones son tan justas como las reglas" (*NRH*, 160). En la situación de excepción se pone de manifiesto con mayor claridad que la moralidad es insuficiente: al orientarse por el caso extremo, Maquiavelo pone en evidencia la insuficiencia de la moralidad, que no era desconocida para la filosofía clásica, pero se niega a "dejar estas tristes exigencias cubiertas por el velo con el que están justamente cubiertas" (*NRH*, 160). Al contrastar la "desviación" de Maquiavelo no ya respecto de la "comprensión común de lo bueno" sino de aquello que, en la lectura straussiana del pensamiento clásico, está "justamente cubierto por un velo", descorremos el velo que el mismo Strauss tiende para opacar su enseñanza. Tal vez en esa contrastación encontremos, como Strauss, que si bien "no puede encontrarse ninguna expresión legal de esta diferencia, su importancia política es obvia" (*NRH*, 161-162).

¿Qué diferencia esencialmente, para Strauss, a quien se orienta por la situación normal de quien se orienta por la situación de excepción?

La primera formulación por parte de Strauss de la expresión aristotélica de "la comprensión común" de la virtud nos permite iluminar, precisamente, la confrontación entre norma y excepción en la lectura straussiana de Maquiavelo y el pensamiento clásico. Esta primera formulación tomaba su punto de partida en la crítica maquiaveliana del "camino del medio". La crítica de Maquiavelo al "camino del medio" no es, sostiene Strauss, el rechazo de todo "camino del medio" en tanto tal. Maquiavelo rechaza lo que sería la expresión aristotélica de la "comprensión común de la virtud", a saber, la virtud como medio entre dos extremos defectuosos, y le opone otra concepción de un "camino del medio": éste consiste en la alternancia entre vicio y virtud, entre gravedad y liviandad. El verdadero camino del medio imita a la naturaleza, es inestable como ella. La alternancia entre vicio y virtud –este verdadero "camino del medio"– es un movimiento guiado por la prudencia, y sostenido en la fuerza de la mente, de la voluntad, del temperamento. "El príncipe", interpreta Strauss a Maquiavelo, "debe saber cómo usar la naturaleza del hombre y de la bestia: debe seguir un camino intermedio entre humanidad e inhumanidad, puesto que humanidad y bondad son apropiadas para un tipo de circunstancias mientras que los vicios contrarios son apropiados para el tipo opuesto de circunstancias" (*TM*, 241). Si la moralidad parece la conducta más adecuada para enfrentar la situación normal, la situación excepcional requiere por su parte una conducta que sepa apartarse de la moral; como vimos más arriba, la fundación de la ciudad es el momento excepcional por definición, aquél de la fundación de la moralidad en tanto tal; podemos ahora añadir que, para el Maquiavelo de Strauss, "la situación en que la fundación tuvo lugar vuelve a ocurrir siempre que la sociedad como un todo se halla en grave peligro interno o externo" (*TM*, 255).

El "camino del medio" maquiaveliano excede el ámbito cerrado de la situación normal; es decir, excede el ámbito cerrado de la esfera de la moral. Restituyendo el recorrido anterior en el seno del abordaje maquiaveliano de la situación de excepción en tanto diferenciada de la situación normal, podemos decir que, si se admite que puede haber situaciones en que la justicia queda suspendida, la

conducta moral no puede ser la guía exclusiva para el hombre virtuoso: hay situaciones que exigen actuar injustamente, inmoralmente, y es la prudencia y el conocimiento adecuado de la situación los que proveerán la conducta adecuada: el hombre político maquiaveliano debe "saber usar la naturaleza del hombre y la naturaleza de la bestia: debe seguir un camino intermedio entre humanidad e inhumanidad". Contrastemos ahora este desarrollo con la descripción straussiana de la situación de excepción a la que se enfrenta el pensamiento aristotélico. El hombre de estado aristotélico actúa según las reglas de justicia en la situación normal y debe regirse por su prudencia y su conocimiento en la situación de excepción: "el derecho natural debe ser mutable para hacer frente a la capacidad de inventiva de la maldad. Lo que no puede decidirse por adelantado por reglas universales, lo que puede ser decidido en el momento crítico por el hombre de estado más competente y más consciente sobre el momento, puede ser hecho ver, retrospectivamente, como justo a todos" (*NRH,* 161). Es probable que el "gentilhombre" aristotélico, aquel que se rige irrestrictamente por las reglas de una moral vivida como autosuficiente, no pueda en el caso extremo ni encontrar en las reglas la respuesta para la situación excepcional, ni apartarse tampoco de esas reglas. Pero el *verdadero* hombre de estado aristotélico es aquel que sabe apartarse, reluctantemente y de manera discreta, de las reglas de justicia en el caso excepcional. Maquiavelo, o el fundador-filósofo maquiaveliano disfruta de la excepción que pone de relieve que el fundador está más allá de la moral. El fundador maquiaveliano y el gobernante aristotélico perfecto alternan, ambos, entre moralidad e inmoralidad. Ambos suplen, con su prudencia y su ciencia, la apertura de una justicia (de un derecho natural) inclausurable. En la disposición diferente de ambos parece encontrarse la clave para la comprensión de la diferencia entre el filósofo clásico y el fundador maquiaveliano de nuevos modos y órdenes. Uno goza descorriendo el velo que oculta la insuficiencia de la moral; más allá del telón no hay nada, nada más que la acción inmoral del fundador. Frente a éste, el otro, el verdadero hombre de estado

aristotélico, sabe que la moral es insuficiente, que la moral es necesaria para la ciudad, y que la ciudad es necesaria para la vida virtuosa. Porque la moral es necesaria para la ciudad y para la vida virtuosa es preciso ocultar su insuficiencia: esta verdad actúa como dinamita sobre la ciudad. El fundador maquiaveliano actúa sobre la convicción de que la fundación de la moralidad es la inmoralidad; el verdadero hombre de estado aristotélico-straussiano actúa sobre la convicción de que la moralidad halla su suplemento en una esfera que trasciende a la moral. En uno, la imposible clausura de la moralidad sobre ella misma abre a la inmoralidad; en el otro, abre a la supramoralidad. Nuevamente, "no puede encontrarse ninguna expresión legal de esta diferencia". Pero "su importancia política es obvia".

3. ¿Es el Maquiavelo de Strauss un filósofo?

Maquiavelo, como la filosofía clásica y como la tradición bíblica, considera que la moralidad no puede fundarse de manera plena en ella misma. Maquiavelo, el Maquiavelo de Strauss, parece coincidir en la insuficiencia de la moralidad pero recusa ambas suplementaciones, la de Atenas y la de Jerusalén, la de la filosofía clásica y la de la Biblia –la contemplación de la verdad y la obediencia a la ley divina–. Aun así, he insistido en señalar que el Maquiavelo de Strauss es para éste un filósofo: en la pluma de Strauss ello significa que, de alguna manera que debemos intentar comprender, no es neutral en la disputa que opone una vida de comprensión autónoma y una vida de obediencia a la ley. Dicho de otro modo, esto supone simultáneamente que Maquiavelo *niega* la superioridad de la vida filosófica como suplemento de la moralidad, y que Maquiavelo *afirma* la superioridad de la vida dedicada al conocimiento. Es esta aparente paradoja que debemos finalmente elucidar, si queremos comprender plenamente quién es el Maquiavelo de Strauss. La dificultad de la elucidación reside no sólo en la deliberada oscuridad con la que Strauss nos libra su propio pensamiento; reside

también en que la paradoja parece recubrir, para Strauss, una contradicción performativa *no deliberada* entre la *enseñanza* y el *pensamiento* de Maquiavelo. Esta conclusión, a su vez, encierra otra paradoja: Strauss ha intentado convencernos, a lo largo de trescientas páginas, de que Maquiavelo es el autor de una obra perfecta. Y concluye su propio texto sugiriendo que ese texto está atravesado por una ceguera que vuelve a Maquiavelo "incapaz de dar cuenta claramente de su propio hacer" (*TM*, 294).

Las últimas páginas de *Thoughts on Machiavelli* están consagradas ya no a dar cuenta de la enseñanza de Maquiavelo, sino precisamente a sacar a la luz esa contradicción que, a criterio de Strauss, existe entre lo que Maquiavelo *dice* y lo que Maquiavelo *hace* cuando dice lo que dice. Strauss confronta al pensador Maquiavelo con su propia enseñanza, con la enseñanza que Strauss devela en su obra. ¿Quién es el hombre Maquiavelo, puesto en la perspectiva de la concecpión maquiaveliana del hombre?

Como hemos mostrado más arriba, la lectura straussiana de Maquiavelo arriba a la afirmación de que, para Maquiavelo, la vida de los hombres en comunidad se lee a la luz de su necesidad natural y no a la luz de la perfección de su naturaleza social –"el hombre no está por naturaleza orientado hacia la virtud, no está por naturaleza orientado hacia la sociedad. Por naturaleza el hombre es radicalmente egoísta".[129] Es sólo bajo la compulsión de la necesidad percibida como tal que los hombres se avienen a respetar leyes comunes. A la vez, sostiene Strauss, Maquiavelo afirma que siempre actuó movido por el deseo natural de trabajar por el beneficio de todos (*TM*, 286). Si sólo actuamos virtuosamente por necesidad, y si Maquiavelo actúa movido por el deseo de obrar a favor del bien común es preciso plantear la siguiente pregunta: ¿cuál es la necesidad que impulsa a Maquiavelo a obrar en favor del bien común? Si el deseo de actuar por el beneficio común fuese natural en Maquiavelo, sostiene Strauss, deberíamos esperar que lo fuera, aun en grados diferentes, en todos los hombres, pero la enseñanza de Maquiavelo contradice esta posibilidad. "¿Cuál

[129] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 42).

es, entonces, la verdad fáctica del deseo natural de Maquiavelo?" (*TM*, 286). ¿Cuál es el bien privado que Maquiavelo pretende obtener de su dedicación al bien común? ¿Cómo dar cuenta de la labor de Maquiavelo en sus propios términos?

A fin de poder responder a esa pregunta es preciso, señala Strauss, *identificar qué entiende Maquiavelo por el "bien común" a favor del* cual ha obrado: el beneficio común que puede extraerse de su obra es que enseña que la única base natural con la que podemos contar en la política es el deseo egoísta de gobernantes y gobernados.[130] Puesto que esta enseñanza beneficia por igual a tiranos y repúblicas, el bene*ficio común por el que Maquiavelo dice haber obrado siempre* no puede simplemente equivaler al bien común de la mayoría, entendido como el bien político perseguido por las repúblicas. La afirmación de Maquiavelo de que siempre ha obrado a favor del interés común se torna comprensible si suponemos que "el bien común tal como es entendido por las repúblicas no es el bien común en sentido estricto: el único bien que es incalificadamente el bien común para todos los hombres es la verdad, y en particular la verdad acerca del hombre y la sociedad" (*TM*, 283). La afirmación de Maquiavelo de que sirve al bien común, sostiene Strauss, debe leerse así: Maquiavelo sirve a la verdad, comunicando a todos los nuevos modos y órdenes que ha descubierto (*TM*, 283).[131]

[130] "En la medida en que ambos libros de Maquiavelo están destinados a un uso prudente inmediato, antes que a hacer más segura la base de la prudencia, su propósito último es mostrar la necesidad de contar con los deseos egoístas de gobernantes y gobernados como la única base natural de la política." Y si comprendemos a ambos libros a la vez como destinados a asegurar mejor las bases de la prudencia, la enseñanza maquiaveliana se presenta como "el consejo dirigido a individuos acerca de cómo obtener la gloria más alta para ellos mismos" a partir del conocimiento de la verdad efectiva de los asuntos humanos, es decir, del deseo egoísta como la base natural de la política (*TM*, 282).

[131] Strauss señala que aún permanece un problema en esta comprensión del "bien común" por el que habría obrado Maquiavelo: si la verdad es buena para todos debería serlo también para quienes se benefician del antiguo orden. Este último problema puede sortearse, afirma Strauss, diciendo que los partidarios del antiguo orden

Repitamos entonces la pregunta: ¿cuál es el bien privado que Maquiavelo pretende obtener de su dedicación al bien común? Lo que Maquiavelo debe esperar a cambio, afirma Strauss, es el reconocimiento, y el reconocimiento en su forma más elevada: la gloria. Como lo vimos más arriba,[132] en la lectura straussiana de Maquiavelo el deseo de gloria es la *verità effetuale* de la dedicación al bien común político. De la misma manera, "el único deseo egoísta que puede inducir a hombres a estar apasionadamente involucrados con el bienestar de la posteridad remota es el deseo de gloria perpetua o inmortal. El deseo de una gloria tal es el lazo entre maldad y bondad, ya que mientras es en sí mismo egoísta no puede satisfacerse sino a través del más alto servicio posible a otros" (*TM*, 286). Para que los hombres comunes se vuelvan "buenos", es decir, respetuosos de la moralidad y de la ley, deben ser obligados a tornarse buenos por un hombre impulsado por su deseo de gloria; y sólo el deseo de gloria inmortal puede inducir a un hombre a preocuparse por el bienestar no sólo de sus contemporáneos sino de sus descendientes. La más alta gloria, la gloria inmortal, corresponde al fundador de nuevos modos y órdenes; Maquiavelo es, a sus propios ojos, descubridor de esos nuevos modos y órdenes, maestro de fundadores, o él mismo un príncipe en el sentido más elevado.

Quién es animado por el deseo más alto de gloria se libera del deseo de pequeñas cosas –riqueza, honores–, y aun del miedo a la muerte. Al mismo tiempo, quien persigue la gloria inmortal sabe que semejante tarea requiere una larga preparación, y que deberá contar con la seguridad, la tranquilidad y el sustento necesarios para transitar ese largo camino. El fundador-hombre de estado aspira también, como el *maestro* de fundadores, a la gloria inmortal y no sólo a la

---

aprenden la verdad con la que deben contar *y cuya comunicación deben impedir a toda costa:* el bien que reciben es el de hacer con buena conciencia lo que hasta allí hicieron con mala conciencia. O bien, añade, puede resolverse diciendo –y esto es lo que de hecho dice Maquiavelo– que "no hay bien por más grande que sea que resulte bueno absolutamente" (*TM*, 283-284). No hay bien alguno que no acarree necesariamente una parte de mal.

[132] Cf. *supra*, pp. 87-90.

alabanza de sus contemporáneos. Pero, a diferencia del maestro de fundadores, del escritor que espera la inmortalidad de su obra, el hombre de estado está involucrado en decisiones urgentes y debe en ocasiones estar dispuesto a sacrificar la gloria privada, póstuma, en aras del interés común, o su tranquilidad y seguridad en aras del éxito inmediato. De ello se desprende, sostiene Strauss, que para Maquiavelo "la gloria pura parece ser el privilegio de quienes carecen de poder" (*TM*, 287). "La gloria genuina, inmortal, requiere que el hombre que demanda esa gloria o en cuyo beneficio se la demanda esté presente para la posteridad: la gloria inmortal genuina está reservada a los más excelentes artistas o escritores". Maquiavelo pretende la gloria máxima, aquella que es atribuida únicamente al "descubridor de la verdad más alta, de la verdad concerniente al hombre y a la sociedad, a los nuevos modos y órdenes conformes a la naturaleza" (*TM*, 288). La gloria más alta, más pura, no parece estar a disposición del profeta armado sino, privilegio de quien carece del poder, únicamente del profeta desarmado, maestro de fundadores, aquel que –*imitatio Christi*– la conquistará póstumamente por medio de la propaganda.[133]

El deseo de la gloria más elevada es la verdad fáctica del deseo natural por el bien común que anima la búsqueda de la verdad. El maestro de fundadores, aquel que descubre la verdad acerca de los modos y órdenes conformes a la naturaleza, comprende las perspectivas tanto del tirano como de la república; pero, preocupado por preparar la sociedad más estable, feliz y gloriosa –esto es, la república–, en aras de su propia gloria debe tener preferencia por la república (*TM*, 288). Su preferencia por la república, "la transición de neutralidad en el conflicto entre tiranía y república al republicanismo, del egoísmo a la devoción al bien común, o de la maldad a la bondad nos recuerda", dice Strauss, "la acción de *La República* de Platón". Pero con una diferencia

[133] "Esa victoria del cristianismo se debió a la propaganda: el profeta desarmado conquistó póstumamente por medio de la propaganda. Maquiavelo, siendo él mismo un profeta desarmado, no tenía otra esperanza de conquista que no fuera la propaganda" ("What is political philosophy?" [*WIPP*, 45]).

sustancial: en *La República* la transformación, vehiculizada por el deseo de gloria, que conduce al amante de la tiranía en amante de la justicia, no es sino la preparación para la *verdadera* conversión de maldad en bondad, que es la transición a la filosofía. Y la transición a la filosofía se efectúa comprendiendo la limitación esencial de todo lo político, tomando conciencia de la futilidad de las preocupaciones humanas para quien accede a la contemplación de las cosas permanentes.[134] "En Maquiavelo la transformación del hombre a través del deseo de gloria *parece* ser la única conversión; la segunda y más elevada conversión *parece* haber sido olvidada" (*TM*, 289; énfasis mío).

Esa conversión *parece* haber sido olvidada. Pero "esa conclusión *no es compatible* con la conciencia clara de Maquiavelo de los engaños de la gloria y las limitaciones de la política" (*TM*, 289; énfasis mío). Es decir, Maquiavelo comparte con Platón la comprensión de "la limitación esencial de todo lo político": la obtención de la gloria inmortal depende en última instancia del azar, y suponer que nuestra felicidad más elevada depende del azar es renunciar a su posibilidad. Para el Maquiavelo de Strauss el bien más elevado no puede, por ende, consistir en la recompensa de una gloria dependiente del azar. Retomando en ese punto los hilos de su lectura de *La Mandrágora*, Strauss nos ofrece un Maquiavelo que, sabedor de las limitaciones del azar, *enseña* que la buena vida, la vida acorde con la naturaleza, no se resume en el bien que procura la gloria, sino que consiste en la alternancia entre gravedad y levedad, entre seriedad y lascivia, entre humanidad e inhumanidad, entre la expectativa de una satisfacción futura –la gloria inmortal– y el beneficio de un placer presente. En una vida cambiante como la naturaleza.[135]

Pero a la vez, Strauss nos ofrece un Maquiavelo que, *él mismo*, se eleva por encima del plano en que sitúa a un Lorenzo de Médicis o a un Camilo, por encima del plano en que se disputan la gravedad del mejor político, obrando en busca del bien político, o la liviandad

[134] Véase también *OT*, 200-202.
[135] "Machiavelli" (*SPPP*, 227); *TM*, 289-290.

del mejor soldado del amor, obrando en busca del bien erótico (*TM*, 289-290); Maquiavelo, afirma Strauss, se eleva al plano en que bien político y bien erótico son trascendidos "por la búsqueda de la verdad, o de aquel bien que no conoce ningún otro bien más común, ni ninguno más privado" (*TM*, 285); Maquiavelo se eleva al plano en que el conocimiento del mundo otorga a la vez la mayor satisfacción, y la mayor inmunidad frente al poder del azar (*TM*, 290).

Llegamos aquí al punto de máxima cercanía de las figuras straussianas de Maquiavelo y de Platón/Sócrates, y en que es por lo tanto crucial la identificación de su distancia.[136] La *enseñanza* de Maquiavelo nos revela que la búsqueda de la verdad se halla al servicio de la gloria. Pero nos advierte, también, que puesto que la gloria inmortal está alojada en un futuro azaroso, la búsqueda de gloria no puede ser la *verità effetuale* de la dedicación a la búsqueda de la verdad:

> ésta es la razón por la que Maquiavelo encuentra la buena vida o la vida conforme a la naturaleza en la alternancia entre gravedad y liviandad: entre la expectativa de una satisfacción que está siempre y esencialmente en el futuro y la satisfacción de un placer presente. *Pero, como ha sido indicado anteriormente, [Maquiavelo] se eleva por sobre el plano en que el bien político y el bien erótico se suplementan mientras se hallan en conflicto uno con otro.* El hombre de mayor excelencia, distinguido del capitán más excelente, o soldado de la guerra o del amor, adquiere satisfacción completa e inmunidad al poder del azar a través del conocimiento del "mundo" (*TM*, 290; énfasis mío).

Maquiavelo *enseña* que la buena vida –la vida conforme a la naturaleza– consiste en la alternancia entre el placer que procura la dedicación grave a la persecución de la pasión política y el placer que procura la dedicación liviana de la persecución de la pasión erótica. Pero no es ésa

[136] Adoptando el método de lectura straussiano, podríamos decir que las páginas 289 y 290 marcan el punto más alto del acercamiento de Maquiavelo y la filosofía clásica, y preceden al "descenso" con el que, finalmente, concluirá el capítulo y el libro, descenso que consiste en el alejamiento de Maquiavelo y de Platón, y en la reubicación de Maquiavelo como el inaugurador de la Ilustración/Ofuscación.

la alternancia entre gravedad y liviandad que nos da a ver su propia dedicación al bien común puesta al servicio de la satisfacción más elevada: la *verità effetuale* de la dedicación maquiaveliana a la verdad se lee simultáneamente en la actividad grave del profeta desarmado, descubridor de nuevos modos y órdenes, y en la liviandad gozosa que procura la comunicación de un conocimiento que trasciende los límites de la moral: en la alternancia entre conocimiento y comunicación del conocimiento. En la transmisión de un conocimiento que trasciende los límites de la moral, la figura del Maquiavelo straussiano, maestro de príncipes y tiranos, filósofo y maestro de jóvenes nobles, oscila entre Chiron y Sócrates, en la alternancia entre humanidad e inhumanidad del centauro que ha educado a Ciro, en la alternancia entre lo humano y lo suprahumano, en el trayecto hacia lo divino del alma humana, del Sócrates platónico.[137] En Maquiavelo encontramos la aleación entre gravedad y liviandad propia de la vida filosófica que se expresa en la dedicación al conocimiento del orden de las cosas humanas, y en la liviandad lúdica e irónica con que ese conocimiento es transmitido.

Pero aún en esta capacidad socrática, el Maquiavelo de Strauss no deja, finalmente, de orientar su análisis político ignorando lo suprapolítico, "como si no estuviera ordenado hacia lo suprapolítico, o como si lo suprapolítico no existiera" (*TM*, 295). La moralidad depende de la socie-

[137] En cuanto maestro de fundadores o príncipes, afirma Strauss, Maquiavelo es mitad hombre, mitad bestia, alternando entre humanidad e inhumanidad. En esa capacidad, Maquiavelo es Chiron, el centauro que ha educado a Ciro; su trascendencia de lo humano hace signo hacia la bestialidad. Pero "el mismo hombre que es maestro de fundadores o de príncipes y que descubre el verdadero carácter 'del mundo' comunica esta verdad a los jóvenes" (*TM*, 290). En esa capacidad, alterna entre gravedad y levedad, portador de una luz que ilumina aquello que no puede ser iluminado por el sol. "La unidad de conocimiento y comunicación", añade Strauss, "también puede ser comparada a la combinación del hombre y el caballo, aunque no a un centauro". Esta última referencia probablemente aluda a la imagen del auriga y los dos caballos en el *Fedro* (Platón, *Fedro*, 246a-257a. Véase también "Progress or return?" [*JPCM*]), en la que, inversamente, la trascendencia de lo humano hace signo hacia lo suprahumano, hacia lo divino en el alma humana. (Véase también "The problem of Socrates" [*RCPR* 163-167]).

dad: es instituida por ella y depende de las necesidades de la vida social. La moralidad "no tiene otra fuente que las necesidades de la sociedad; no tiene una fuente segunda y más alta en las necesidades de la vida de la mente" (*TM*, 294). Maquiavelo "niega que haya un orden del alma, y por lo tanto una jerarquía de formas de vida o de bienes". ¿Es posible ser un filósofo –es decir, mostrar en la dirección de la propia vida que el bien más elevado al que se puede aspirar es la verdad, que la mejor forma de vida es la dedicada a la búsqueda y transmisión de la verdad– y negar al mismo tiempo la jerarquía de formas de vida y de bienes? Todo el libro de Strauss está dirigido a mostrar que el estatuto de la filosofía está oscurecido en la *enseñanza* de Maquiavelo, y que aun así éste es propiamente un filósofo. Como lo señalábamos al comienzo de esta sección, en las páginas finales el diagnóstico se vuelve más punzante: "la filosofía y su estatus no sólo están oscurecidos en la enseñanza de Maquiavelo *sino también en su pensamiento*. Es mucho más claro para él que la virtud moral es una exigencia de la sociedad que una exigencia de la filosofía o de la vida de la mente. *Como consecuencia de esto, es incapaz de dar cuenta clara de su propio hacer*" (*TM*, 294; énfasis mío). La virtud moral ya no es una exigencia de la filosofía.[138]

El Maquiavelo de Strauss es un filósofo que, al negar la superioridad de la vida filosófica, oscurece en su enseñanza el estatus de la filosofía. Ese oscurecimiento lo alcanza a él mismo: lo vuelve ciego para la comprensión cabal de su propio hacer. En otras palabras, la convicción de que la *verità effetuale* de todo deseo es la búsqueda de gloria vuelve ciego a Maquiavelo respecto de la *veritá effetuale* de su dedicación a la búsqueda de la verdad, orientada, según Strauss, no por la búsqueda de gloria mundana sino por la búsqueda de la felicidad más elevada que sólo se encuentra en la dedicación a la búsqueda de la verdad en tanto tal. Pero ¿puede el Maquiavelo de Strauss ser "incapaz de dar cuenta clara de su propio hacer"? Esta afirmación

[138] Como lo sosteníamos más arriba, el ocultamiento piadoso de la incompletud de la moral puede ser una necesidad para la ciudad, pero no es ya una necesidad para la filosofía.

misma parecería, *nuevamente, negar a Maquiavelo el carácter* de filósofo. Arriba, además, después de trescientas páginas dedicadas por Strauss a demostrarnos que Maquiavelo sabía, siempre y palabra por palabra, lo que hacía. Claude Lefort, tan mesurado como profundo en su lectura, no se abstiene de rebelarse enfáticamente contra esta nueva afirmación paradojal exclamando que "concluir que [Maquiavelo] es incapaz 'de dar cuenta claramente de lo que hace' después de dedicar casi trescientas páginas a demostrar que no había ni una palabra, ni una diferencia de palabra, ni un silencio que no fuera el efecto de una decisión, es obligarnos a concluir esta vez nosotros *mismos* que el intérprete no sabe lo que hace".[139] Por mi parte, dejaré en suspenso esta cuestión y concluiré este capítulo con una nueva larga cita de Strauss que tal vez ofrezca una clave para esta paradoja.

> La filosofía, siendo el conocimiento de nuestra ignorancia respecto de las cosas más importantes, es imposible sin algún saber respecto de las cosas más importantes. Al darnos cuenta de que ignoramos las cosas más importantes nos damos cuenta también de que lo más importante para nosotros, o aquella única cosa necesaria, es la búsqueda del conocimiento de lo más importante, o la filosofía. En otras palabras, nos damos cuenta de que es sólo a través del filosofar que el alma del hombre puede volverse bien ordenada [...]. Aun así, observaciones como ésta no prueban la suposición de que, por ejemplo, un alma bien ordenada es más afín al orden eterno, o a la causa eterna o a las causas del todo, que un alma caótica. Y no es necesario hacer esa suposición para ser un filósofo [...]. Si no hacemos esa suposición, estaremos forzados, me parece, a explicar el deseo del filósofo de comunicar sus pensamientos por su necesidad de remediar las deficiencias de su "certidumbre subjetiva" o por su deseo de reconocimiento o por su bondad humana. Debemos dejar abierto si se puede explicar de esta manera [...] el placer inmediato que experimenta el filósofo cuando observa un

[139] Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel, op. cit.*, p. 292. Es incompatible, sostiene Lefort, asignar al discurso maquiaveliano las características dialécticas del discurso socrático, y al mismo tiempo considerarse autorizado a establecer su falsedad a través de un juicio exterior al discurso mismo.

> alma bien ordenada o el placer inmediato que experimentamos cuando observamos señales de nobleza humana (*OT,* 201-202).

A la luz de esta cita, la cuestión de la correspondencia de "lo más importante para nosotros" con el orden del mundo se nos presenta tan sólo como una suposición que anuda una concepción teleológica del universo con la forma de vida más afín a la perfección de ese orden. Es sólo si sostenemos la tesis de la afinidad entre la vida filosófica y el orden del Todo[140] que podremos sostener consistentemente, en términos universales y no particularistas, que el filósofo que ignora que la virtud moral es una exigencia no sólo de la ciudad sino también de la filosofía o de la vida de la mente es incapaz de dar cuenta de su propio hacer. Pero esa tesis no puede ser objeto de demostración: ella misma es el fin de la búsqueda del filósofo, de la vida filosófica. Según Strauss, Maquiavelo ofrece una respuesta negativa y dogmática a la pregunta de la afinidad entre el placer del filósofo y el orden adecuado del Todo. Parece posible sostener, para concluir, que la afirmación de la *ceguera* de Maquiavelo supone una respuesta afirmativa e igualmente dogmática al mismo interrogante. Si arribamos aquí a un límite del pensamiento straussiano, o si esta afirmación paradójica de Strauss no es sino el signo de un nuevo ocultamiento por parte de nuestro autor es un asunto que, también por nuestra parte, debemos por el momento dejar abierto.[141]

[140] Esto no es, una vez más, sino otra forma de nombrar a la vida filosófica como el suplemento supramoral de la moralidad.

[141] Con ese ocultamiento comenzaría el "descenso" de las últimas páginas de *Thoughts on Machiavelli* al que aludíamos en la nota 133, tras el punto de máximo acercamiento entre Platón y Maquiavelo. Sin avanzar en ese sentido, Lefort (*op. cit.*, 292) se protege de todos modos de los riesgos a los que expone al lector la exégesis de los textos straussianos afirmando a su vez que "sin duda querríamos encontrar aquí una vez más las señales de una paradoja voluntariamente producida". Por su parte, Shadia Drury parece inclinarse por la primera alternativa al afirmar que ante preguntas tales como ¿por qué es la contemplación el fin más elevado que la política debe servir? u otras, "Strauss provee pocas, si es que provee alguna, respuestas en sus escritos. Debemos suponer que las ideas sostenidas y transmitidas de manera encubierta pueden prescindir de argumentos". Shadia Drury, *The Political Ideas...*, *op. cit.*, p. 132. Volveremos sobre esto en la conclusión de nuestro trabajo.

II. HOBBES: LAS APORÍAS DEL DOGMATISMO MODERNO

> Kann daher die moderne Naturwissenschaft nicht das moderne Ideal rechtfertigen, und ist andererseits der Zusammenhang zwischen modernem Ideal und moderner Naturwissenschaft nicht zu verkennen, so sieht man sich zu der Frage genötigt, ob denn nicht in Wahrheit umgekehrt das moderne Ideal der Grund der modernen Naturwissenschaft ist, ob denn nicht also auch und gerade ein neuer Glaube eher als das neue Wissen die Aufklärung rechtfertigt.
>
> LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*[1]

Si en su lectura de Maquiavelo Strauss parece sobre todo empeñado en develar en los pliegues de la obra del florentino los secretos más ocultos del proyecto de un alma gemela (y diabólica), el recorrido straussiano de la obra de Hobbes adopta en comparación visos más tradicionales. Frente a un Maquiavelo erigido por Strauss en maestro en el arte de escribir, Hobbes aparece en contraste descripto como un hombre "tan disfrutable como escritor por su franqueza, su humanidad sin desmayo, y su maravillosa claridad y fuerza" (*NRH*, 166).[2] Si Maquiavelo es un escritor consciente del carácter profundamente

[1] "Si *entonces la ciencia natural moderna no puede justificar el ideal moderno, y* si existe una relación innegable entre el ideal moderno y la ciencia natural moderna, uno se encuentra obligado a preguntar si no será por el contrario el ideal moderno en verdad la base de la ciencia natural moderna, y si no es también entonces precisamente una nueva creencia, antes que el nuevo conocimiento, lo que justifica a la Ilustración." Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständis Maimunis und seiner Vorläufer,* en *Gesammelte Schriften Band II,* Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1997, "Einleitung", pp. 22-23..

[2] En "What is political philosophy?" Strauss sugería que "se puede comparar a Maquiavelo con el profesor Moriarty, y a Hobbes con Sherlock Holmes. Porque por

subversivo de su empresa, a su lado la enseñanza de Hobbes aparece como mucho más inocente, aunque tal inocencia no sea, en última instancia, sino el resultado de la aceptación incuestionada, por parte de Hobbes, de la visión del mundo introducida por su predecesor: como lo afirmará Strauss en *Natural Right and History*, "fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura" (*NRH*, 177).[3] Sobre el continente descubierto por Maquiavelo, sostiene Strauss, sobre el abismo abierto por su ruptura con la filosofía clásica y la teología, Hobbes se propone fundar una nueva filosofía política.

Es por ello, afirma nuestro autor, que "no se puede ignorar impunemente a Hobbes".[4] Instalado con naturalidad sobre el abismo maquiaveliano, "Hobbes filosofó en el momento fértil en que la tradición clásica y teológica ya estaba sacudida, y en el que una

---

cierto Hobbes tomó a la justicia mucho más en serio de lo que lo hizo Maquiavelo" ("What is political philosophy?" [*WIPP*, 48]). Por mi parte, creo que esa misma comparación puede aplicarse ventajosamente a Maquiavelo y al propio Strauss, si consideramos que Moriaty y Holmes son, eminentemente, almas gemelas que combaten en lados opuestos, burlándose uno de la justicia, tomando en serio, si no la justicia, sí su necesidad el otro.

[3] Como señalamos un poco más adelante, el descubrimiento de Maquiavelo por parte de Strauss es posterior a *The Political Philosophy of Hobbes* y modifica de manera no intrascendente la comprensión straussiana del carácter inaugural de la teoría de Hobbes.

[4] "On the basis of Hobbes's political philosophy" (*WIPP*, 172). Por cierto, no sería Strauss quien lo ignorara: ningún otro filósofo moderno fue objeto de una atención más destacada y sostenida por parte de nuestro autor: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, el capítulo dedicado a Hobbes en *Natural Right and History* y el aquí citado comentario crítico de la obra de Polin "On the basis of Hobbes"s political philosophy" incluido en *What is Political Philosophy?* representan los hitos centrales de un trayecto en el cual debemos incluir también de manera explícita el texto de 1932, "Quelques remarques sur la Science Politique de Hobbes" (*Recherches Philosophiques* 2, 1933; pp. 609-622), el artículo "Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen", originariamente publicado en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67, núm. 6, agosto-septiembre de 1932, pp. 732-749, y el capítulo IV de *Die Religionskritik Spinozas*, originariamente publicado en 1930 por Akademie Verlag, Berlín.

tradición de la ciencia moderna aún no estaba formada y establecida" (*PPH*, 5), y en ese momento crucial fue "él, y nadie más que él, quien planteó la cuestión fundamental respecto de la buena vida del hombre y del orden adecuado de la sociedad" (*PPH*, 5). Toda la estructura del pensamiento moderno se apoya en los cimientos erigidos por Hobbes sobre el continente maquiaveliano. Confrontados hoy en día a la crisis de la modernidad, sostiene Strauss, es preciso que tomemos en serio la pretensión de Hobbes de ser el inaugurador de la modernidad; y que situándonos allí donde se situó él mismo, en ese momento crucial, *reabramos el caso de la disputa entre Antiguos y Modernos*. Debemos volver a situarnos en el momento mismo en que esta disputa se planteó, sin dar por supuesto su resultado. Nuestra perspectiva debe volverse idéntica a la de Hobbes, "en la medida en que su perspectiva no está limitada por su respuesta, la aceptación del principio moderno, sino que se hace extensiva a su pregunta, que es la *disputa entre antiguos y modernos*",[5] nuestra perspectiva, en suma, no debe dar por sentada la superioridad de la respuesta moderna. Situarnos donde se situó Hobbes significa, entiende Strauss, comprender su visión de la filosofía clásica, cotejar la posición tradicional "tal como es descripta o caricaturizada por Hobbes y como se presenta ella misma en sus exposiciones clásicas",[6] comprender las deficiencias que Hobbes le atribuye, y analizar la manera en que se propone suplantarla. Sólo así podremos juzgar los resultados del proyecto moderno, y de su proclamada victoria sobre los "antiguos". Sólo así podremos reabrir, exentos de un prejuicio ininterrogado a favor de la respuesta moderna, la disputa entre Antiguos y Modernos.

Antes de entrar de lleno en el asunto, y a fin de facilitar la comprensión de nuestra lectura de la lectura straussiana de Hobbes, resumiremos someramente las tesis centrales de la interpretación de Strauss; estas tesis se encuentran expuestas más abiertamente en *The Political Philosophy of Hobbes* y se hallan algo más enmarañadas en los restan-

[5] "On the basis of Hobbes's...", (*WIPP*, 172-173) Véase también *PPH*, xv.
[6] *Ibid.*, p. 173. Véase también *NRH*, 167.

tes textos consagrados a Hobbes. Esto es así, por un lado, porque en *The Political Philosophy of Hobbes* Strauss encara el análisis más exhaustivo de la obra del filósofo inglés, y por otro, porque, como veremos más adelante, Strauss no ha desarrollado aún en esa obra su posterior interpretación de la necesidad de ocultar el discurso filosófico sobre la política bajo la protección de un lenguaje exotérico. No pretendemos ninguna originalidad para nuestra restitución de las tesis centrales de la lectura straussiana de Hobbes; ellas no difieren demasiado de aquellas que cualquier lector atento de Strauss descubre sin dificultad mayor en la lectura de *The Political Philosophy of Hobbes*, y que han sido relevadas, por ejemplo, por Michael Oakeshott con su habitual y británica precisión en la recensión de dicha obra.[7] Apoyándonos en parte en la síntesis de dichas tesis que propone Oakeshott diremos que:

1) la filosofía política de Hobbes supone una ruptura completa con la filosofía clásica y con la teología;
2) a la vez que supone el abandono de la concepción teleológica del universo y de una naturaleza concebida como estándar, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre una "nueva actitud moral" que coloca al hombre en el eje de interrogación privilegiado (humanismo);
3) el abandono de la teleología, la concepción de una naturaleza hostil y el humanismo son elementos constitutivos de lo que Strauss denominará posteriormente el "plano del realismo maquiaveliano";
4) la teoría política de Hobbes se asienta sobre una nueva actitud moral, una nueva visión de la vida humana: la ciencia natural moderna y el método científico son agregados posteriores que oscurecen las fundaciones reales de su filosofía política, e incluso son muchas veces contradictorias con ellas.[8]

[7] Michael Oakeshott, "Dr. Leo Strauss on Hobbes" [1937], en: *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 132-149.

[8] Para corroborar el carácter "típico" de este resumen de las tesis de la interpretación straussiana de Hobbes puede verse también, por ejemplo, N. Bobbio, "Breve

No es nuestro propósito desarrollar más en detalle estas tesis medulares de la lectura straussiana de Hobbes; para ello, nada mejor que la lectura "de primera mano" de los textos del propio Strauss. Como ya lo hemos dicho también al referirnos a Maquiavelo, no es tampoco nuestro propósito polemizar con la interpretación de Strauss. Pretendemos, eso sí, sacar a la superficie algunos hilos subterráneos que enhebran la *orientación* de la interpretación straussiana de cada autor. En el caso de la interpretación de Hobbes, uno de los hilos principales que guía la lectura straussiana es, como intentaremos mostrarlo, su propósito de poner al descubierto las aporías, las contradicciones, en una palabra, la endeblez de las premisas sobre las que se sostiene la "actitud moral originaria" de Hobbes, a fin de permitir una reapertura, que no puede sino ser ventajosa para el pensamiento clásico, de la disputa entre "Antiguos y Modernos".

1. La reapertura del caso "Antiguos" y "Modernos", o algunas claves preliminares para leer al Hobbes de Strauss

Atentos entonces al programa straussiano de reapertura del "caso" que opone a Antiguos y Modernos a través del estudio del pensamiento de Hobbes, intentaremos en este capítulo poner en evidencia que, si seguimos a Strauss, la respuesta hobbesiana a las deficiencias de la posición de la filosofía clásica se funda, simultáneamente, en una comprensión errada de dicha posición y en una "actitud moral" propia, en una visión de la vida humana ajena a aquella tradición, y también, según Strauss, limitada o insuficientemente interrogada. La dificultad que

historia de la historiografía hobbesiana", en: *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 175; Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, París, Vrin, 1987, pp. 225-227; Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, *op. cit.*, pp. 147-148; Carlo Galli, "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma política nella modernità", en: Giuseppe Duso (comp.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero – Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milán, Franco Angeli Libri, 1988.

muchas veces experimentamos en una primera lectura de la interpretación straussiana de Hobbes reside en que, como lo veremos a continuación, ambos "errores" –su errónea lectura de la filosofía clásica y su apreciación dogmática de la naturaleza del hombre– aparecen muchas veces entrelazados: si Hobbes interpreta a la filosofía clásica de manera errada (y no como la filosofía clásica se habría, según Strauss, comprendido ella misma) es porque su lectura ya está difractada u orientada por una "visión de la vida humana" específicamente moderna que lo vuelve ciego a las preguntas fundamentales de la filosofía clásica.

Un segundo elemento que puede dificultar la concepción global de la interpretación straussiana de Hobbes es que los textos que la componen están distanciados entre sí por más de veinte años. En ese lapso, por lo menos dos factores modifican de manera significativa la interpretación y la explicitación straussiana del pensamiento moderno: su interés en Maquiavelo y su descubrimiento de la relevancia de la distinción entre pensamiento esotérico y exotérico para la filosofía clásica. Así, como lo señalara el propio Strauss en el Prefacio de 1952 a la edición norteamericana de *The Political Philosophy of Hobbes*, el libro de 1936 sostenía la tesis de que Hobbes era el iniciador de la filosofía política moderna. "Esto", anota allí Strauss, "era un error: no es Hobbes sino Maquiavelo quien merece este honor" (*PPH*, XV). Este error, significativamente, era atribuido allí mismo por Strauss a que él no estaba, en 1936, "suficientemente atento a la pregunta acerca de si la sabiduría puede ser divorciada de la moderación o de los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes permanezcan libres" (*PPH*, XVI). Strauss aún no había descubierto la inmensa novedad de Maquiavelo, oculta tras un discurso de restauración del pensamiento clásico de Tito Livio. Podemos pensar también que no había percibido aún la necesidad de ocultar su propio discurso de restauración/reelaboración del pensamiento clásico detrás de un discurso que paga su tributo de moderación a la democracia moderna.[9]

[9] En cuanto a la apertura del "caso" Antiguos vs. Modernos, como lo señala en el célebre Prefacio a la edición inglesa de *Spinoza's Critique of Religion*, Strauss comenzó a poner en cuestión "la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que un *retorno a la filosofía premoderna es imposible*" ya en las *Anmerkungen zu Carl*

La aparición de Maquiavelo en la obra de Strauss desplaza entonces en cierta medida a Hobbes en su carácter inaugural: la "actitud moral" identificada en *The Political Philosophy of Hobbes* se establecerá posteriormente, como veremos, sobre lo que Strauss denominará el "plano del realismo maquiaveliano". Simultáneamente, el descubrimiento del carácter revolucionario de Maquiavelo parece llevar a Strauss a prestar mayor atención al carácter doctrinario, esto es, dogmático, del pensamiento hobbesiano, y en ese sentido, a observar su distancia mayor respecto de la filosofía clásica tal como la entiende el propio Strauss. El realismo maquiaveliano parece ser, a ojos de Strauss, la expresión de su falta de prudencia, a su vez consecuencia de la negación de un universo teleológico y una jerarquía moral de fines que conducen a la responsabilidad del filósofo político. Como se desprende del capítulo anterior, según Strauss, Maquiavelo no se habría propuesto corregir los "errores" de la filosofía clásica; expresando en voz alta sus verdades más reservadas –la ausencia de un fundamento propio para la moralidad– habría manifestado por su inmoderación la modificación radical de su comprensión del orden de las cosas humanas. Como intentaremos mostrar a continuación, otra es según Strauss la postura de Hobbes. Hobbes se propondrá corregir los errores de los clásicos para triunfar allí donde ellos habrían según él fracasado: en el establecimiento de un orden político a la vez moral (justo) y realizable.

A lo largo de este capítulo intentaremos entonces mostrar de qué manera, siguiendo el hilo de la reapertura de la disputa entre "Antiguos" y "Modernos", es posible descubrir que la crítica hobbesiana de la filosofía política clásica no se asienta en primer lugar sobre una crítica de las premisas de ésta, sino ante todo sobre la comprensión errónea –según Strauss– del proyecto clásico. Como lo adelantábamos recién, la distancia que podemos relevar entre la comprensión

---

Schmitt... de 1932 (*Leo Strauss, "Preface to the English Translation", en: Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 31 [Nueva York, Schocken Books, 1965] [en adelante, *SCR*]).

hobbesiana del proyecto clásico, y la comprensión del proyecto de la filosofía clásica "tal como ésta se comprendió a sí misma", pareceria ser ya, según Strauss, el efecto de la "actitud moral" de Hobbes, de una actitud moral que no es ella misma objeto de interrogación para él. Si la crítica hobbesiana de las deficiencias de la filosofía clásica está difractada por una "actitud moral" inexaminada, debemos volver a interrogar tanto su crítica de tales deficiencias como también la solidez de las premisas sobre las que se sostiene dicha "actitud moral originaria".

> Hobbes, se presenta a sí mismo como un innovador radical. Debemos por lo tanto comenzar con una presentación clara y coherente de aquella posición tradicional que intentó reemplazar. Debemos observar dicha posición a la vez tal como es descripta o caricaturizada por Hobbes y como se presenta ella misma en sus exposiciones clásicas. Debemos escuchar muy pacientemente lo que dice Hobbes explícitamente respecto de las deficiencias de las doctrinas tradicionales. Debemos establecer una distinción entre sus deficiencias radicales (su falta de exactitud y su sobreestimación del poder de la razón) y sus deficiencias derivadas ("anarquismo").[10]

Para volver a abrir el caso que opone a Antiguos y Modernos debemos examinar cuáles son, según Hobbes, esas deficiencias de una filosofía clásica "que era más un sueño que una ciencia",[11] y que lo llevan a pretender fundar la filosofía política sobre bases sólidas. Pero simultáneamente es necesario cotejar esas deficiencias que Hobbes atribuye a la posición tradicional con la posición tradicional misma. Más precisamente, tras los pasos de Strauss, deberemos examinar la exposición de las deficiencias de la tradición *tal como las lee Strauss en Hobbes* y, simultáneamente, la posición tradicional *tal como la entiende Strauss*. Asimismo, deberemos examinar, tras sus pasos, la solidez de la innovación hobbesiana.

[10] "On the basis of Hobbes's...", (*WIPP*, 173).

[11] En los términos de Hobbes, citados por Strauss en *NRH*, 166.

Tras los pasos de Strauss: en efecto, cualquier lector atento notará inmediatamente que, pese al silencio de nuestro autor al respecto, la interpretación del pensamiento clásico que atribuye a Hobbes no puede de ningún modo ser convalidada por el propio Strauss.[12] Hobbes y sus contemporáneos, sostiene Strauss, observaban que "la filosofía, o la búsqueda de la sabiduría, no había logrado transformarse en sabiduría" (*NRH,* 171). Este fracaso de la filosofía se ponía en evidencia en el hecho de que "el dogmatismo nunca había logrado imponerse de una vez y por todas al escepticismo" (*NRH,* 171), y estaba ligado directamente "a las dificultades propias de toda física teleológica" (*NRH,* 172), o de manera más contundente, "a la convicción de que una cosmología teleológica es imposible" (*NRH,* 176). Asimismo era indisociable de los presupuestos erróneos de dicha cosmología, principalmente de la presuposición errónea de que "el hombre es por naturaleza un animal político o social" (*NRH, 169*).

Como puede observarse, nos hallamos aquí frente al entrelazamiento de lo que para Strauss es una errónea lectura hobbesiana del pensamiento clásico (su fracaso en alcanzar la sabiduría) y de lo que identifica como un presupuesto incuestionado de la filosofía política de Hobbes (la imposibilidad de una cosmología teleológica). En cuanto a lo primero, repetimos, es evidente que para Strauss es imposible convalidar la crítica hobbesiana de que el fracaso de la filosofía clásica reside en que "la sabiduría no había logrado transformarse en sabiduría". Hobbes, parece afirmar Strauss, busca dar respuesta definitiva a un problema que no admite una respuesta tal, y manifiesta en ese proyecto su distancia respecto del proyecto de la filosofía clásica misma. Como lo hemos señalado ya en el capítulo anterior, y como lo veremos desde otro ángulo en el apartado 2 de este capítulo, para la

[12] El silencio de Strauss es tanto más significativo cuanto que es él mismo quien nos ha enseñado a estar atentos a este tipo de omisiones. No debe, por ende, sorprendernos que las afirmaciones que Strauss atribuye a Hobbes citadas a continuación procedan todas de sus textos maduros –posteriores a su incorporación de la importancia de la distinción entre escritura esotérica y exotérica– y que no hallemos este tipo de afirmaciones en *The Political Philosophy of Hobbes.*

interpretación straussiana de la comprensión clásica de la filosofía "no hay ninguna garantía de que la búsqueda de la articulación adecuada llevará alguna vez más allá de la comprensión de las alternativas fundamentales o que la filosofía logre ir alguna vez más allá del estadio de discusión o disputa y alcance el estadio de la decisión" (*NRH,* 125). La filosofía es precisamente *búsqueda* de la sabiduría. Lo mismo cabe decir respecto de la afirmación que Strauss pone en boca de Hobbes de que "el dogmatismo nunca había logrado imponerse al escepticismo"; para Strauss, la filosofía clásica, lejos de ser dogmática, asciende dialécticamente desde la opinión, orientándose a través del discurso; para Platón, sostiene Strauss, ésta es "la única orientación originalmente a disposición de los hombres", por lo que abandonarla es "abandonar el descubrimiento del estándar que está presupuesto en toda orientación, e incluso, abandonar la búsqueda del estándar" (*PPH,* 153).[13] En otras palabras, allí donde para Hobbes la filosofía clásica (dogmática) había fracasado ante el asalto del escepticismo, para Strauss la filosofía clásica de cuño socrático-platónica, lejos de ser dogmática, debe precisamente ser comprendida como zetética. Y es, como lo hemos visto en el capítulo anterior, precisamente en la tensión que se sostiene en la imposibilidad de la filosofía para demostrar su superioridad por sobre el dogmatismo de la pretensión alternativa fundamental –de la revelación– que ha descansado la vitalidad del pensamiento occidental hasta la irrupción del Iluminismo.

[13] "Platón no opone simplemente sin más una física teleológico-espiritualista a la física materialista-mecánica, sino que se atiene a lo que puede comprenderse sin auxilio de un sofisticado aparato 'trágico', a lo que los 'atenienses' *dicen*" (*PPH,* 143). Dos páginas después Strauss añade que "cuando Hobbes sostiene que Platón filosofa *no* a partir de 'palabras' sino a partir de 'ideas' lo está comprendiendo de manera fundalmentalmente equivocada, y deberemos considerar enseguida cuán desastrosas son las consecuencias de esta comprensión equivocada" (*PPH,* 145). Véase también "Progres or return" (*JPCM,* 95): Platón "sostuvo que la realización propiamente dicha, es decir, la sabiduría plena, no es posible, sino sólo la búsqueda de la sabiduría, que en griego significa filosofía. También insistió en que no existen límites determinables para esta búsqueda de la sabiduría".

En cuanto a lo segundo, Hobbes, afirma Strauss, atribuye lo que entiende como el fracaso de la filosofía clásica "a la convicción de que una cosmología teleológica es imposible". ¿Sobre qué se sostiene esta convicción? Al abordar más de cerca este tópico en el apartado 3 del presente capítulo podremos recuperar el razonamiento que hemos rastreado en Strauss a partir del abandono, por parte de Maquiavelo, de una concepción teleológica del universo: la convicción hobbesiana de la imposibilidad de una cosmología teleológica es una afirmación dogmática y no examinada. Si ésa es la conclusión que extrae Hobbes de su comprensión del fracaso de la pretensión de la filosofía clásica, la conclusión está sostenida sobre un error: la imposibilidad de la cosmología teleológica no puede legítimamente deducirse de la imposibilidad de la filosofía clásica de dar cuenta plenamente del todo del universo sobre la hipótesis de un universo dotado de finalidad. Simultáneamente, Strauss procederá a demostrar que la tesis hobbesiana alternativa respecto del estado de naturaleza y de la condición natural del hombre está plagada de inconsistencias que no hacen sino volver aún más frágil el edificio dogmático hobbesiano. Es, entonces, en este contexto que deberemos comprender la pronunciada atención que Strauss dedica a relevar las bases del ateísmo hobbesiano y las inconsistencias de su teoría del estado de naturaleza: la demostración straussiana de las contradicciones, las aporías o las hesitaciones de Hobbes, demostración cuya exhaustividad muchas veces nos deja perplejos en una primera lectura, parece tener por finalidad principal poner en evidencia la debilidad de la teoría hobbesiana del estado de naturaleza, y de la relación entre el hombre y el todo, debilidad que debería llevar a interrogar su superioridad respecto de las teorías de la teología y la teleología clásicas.[14]

[14] En "On the basis of Hobbes's political philosophy" Strauss consagra varias páginas al ateísmo que Polin atribuye "sin ambigüedad" a Hobbes, con el argumento de que "puesto que su tesis [del ateísmo de Hobbes] no es de ningún modo aceptada universalmente, no está de más indicar cómo puede ser establecida" ("On the basis of Hobbes's...", [*WIPP*, 191]). Como lo veremos más adelante, Strauss coincide con

Las concepciones clásica y hobbesiana de la finalidad de la filosofía y de la filosofía política, las concepciones clásica y hobbesiana de la relación entre la finalidad del hombre y la finalidad de la naturaleza son los dos grandes temas a través de los cuales Strauss nos conduce lentamente a destino. Leyendo y haciéndonos leer a Hobbes, Strauss reabre el "caso" de los Antiguos contra los Modernos y nos indica que no sólo la crítica moderna de la postura antigua está basada en un equívoco, sino que la postura moderna, lejos de poseer la autoevidencia que la historia posterior le otorgó, muestra ella misma inconsistencias significativas. Si cedemos al embrujo straussiano, al final de nuestro recorrido habremos descubierto que el dogmatismo que Hobbes atribuye al pensamiento clásico ha cambiado de campo, y junto con él la falta de exactitud, el peligro de anarquismo y las expectativas exageradas en la razón.[15]

2. La finalidad de la filosofía, o la posibilidad y la necesidad de la filosofía política

Si nos ocupamos de "ver a la tradición como la vio Hobbes", señala Strauss en *Natural Right and History*, observamos que Hobbes "identificó a la filosofía política tradicional con la tradición idealista", es decir, con aquella tradición preocupada por el buen or-

---

Polin en afirmar el ateísmo de Hobbes, pero su exégesis de los textos que Hobbes consagra a la religión tiene entre otras cosas por fin poner en evidencia las fragilidades de la postura hobbesiana.

[15] Tal vez sea útil recordar la caracterización que hace Strauss de la empresa maquiaveliana: "Maquiavelo no va hasta el final del camino; la última parte del camino debe ser transitada por el lector que comprende lo que es omitido por el escritor" (*TM*, 34-35). O también: "el ocultamiento tal como lo practica Maquiavelo es un instrumento sutil de corrupción o seducción. Fascina a su lector confrontándolo con enigmas. A partir de ese momento, la fascinación con la solución del enigma hace que el lector olvide sus deberes más elevados, si no todos sus deberes" (*TM*, 50). Tal vez los lectores de Strauss, encantados por los enigmas que éste nos presenta, debamos olvidar *nuestros deberes –o prejuicios– democrático-igualitarios modernos.*

den de la sociedad como algo que merece ser elegido por sí mismo. Esto es, al identificar a la filosofía política como la preocupación por el *mejor* régimen, "Hobbes rechaza la tradición idealista sobre la base de un acuerdo fundamental con ella. Pretende hacer de manera adecuada lo que la tradición socrática hizo de manera totalmente inadecuada. Pretende triunfar donde la tradición socrática fracasó" (*NRH*, 167-168). La tradición de la filosofía política falló en su propósito de establecer de manera adecuada la elaboración del mejor régimen; Hobbes, asumiendo la necesidad del propósito, se propone enmendar ese fracaso. Podemos resumir los "significativos resultados" de los actuales estudios sobre Hobbes y la tradición en una frase, sintetiza Strauss: "Hobbes estaba en deuda con la tradición en lo que concierne a una idea única pero fundamental: aceptaba con los ojos cerrados la visión de que la filosofía política o la ciencia política es posible o necesaria" (*NRH*, 167).

El "acuerdo fundamental" de Hobbes con la tradición –su deuda– sería entonces, aparentemente, su aceptación incuestionada de la necesidad y posibilidad de la filosofía política entendida como la preocupación por el orden político adecuado, elegible por sí mismo. Pero *si, siguiendo las indicaciones de Strauss, desviamos nuestra mirada* de "la tradición tal como la vio Hobbes" y la dirigimos a "la tradición tal como se presenta ella misma en sus exposiciones clásicas",[16] esa aparente deuda de Hobbes con la tradición pasa bruscamente a señalar el punto más álgido de su ruptura con aquella. Como lo señalaba ya el propio Strauss, esta vez con prístina claridad, en *The Political Philosophy of Hobbes*, la convicción hobbesiana de que "la idea de la filosofía política va de suyo" es el núcleo del olvido hobbesiano de la pregunta fundamental, aquella que concierne a interrogar "qué es la virtud", y con ella, a interrogar la finalidad del estado (*PPH*, 152).[17]

[16] La mención, en *Natural Right and History*, a "la tradición como la vio Hobbes" nos advierte una vez más que debemos prestar atención a la diferencia antes relevada en "On the basis of Hobbes's political philosophy" entre "la tradición como la vio Hobbes" y la tradición tal como se presenta ella misma en su exposición clásica.

[17] Como lo veremos una y otra vez, en *The Political Philosophy of Hobbes* encontramos muchas veces expuesto en términos claros lo que en *Natural Right and History*

¿Qué está diciendo entonces Strauss al afirmar que Hobbes dio por supuesta la necesidad y la posibilidad de la filosofía política? Intentaremos demostrar en los párrafos siguientes que esa afirmación encierra la aseveración de que la pregunta a la que procura responder la filosofía política de Hobbes difiere de manera radical de aquella pregunta a la cual responde la filosofía clásica. Más aún: la respuesta hobbesiana es la manifestación del olvido de la pregunta fundamental, de su obturación dogmática por una visión incuestionada acerca de lo que constituye lo propio de la vida humana.

Como lo anticipábamos recién, en *The Political Philosophy of Hobbes* Strauss afirma que Hobbes "no interroga la posibilidad y la necesidad de la filosofía política; en otras palabras, no pregunta en primer lugar '¿qué es la virtud?' y '¿se la puede enseñar?' y '¿cuál es el fin del estado?', porque estas preguntas están contestadas para él por la tradición, o por la opinión común" (*PPH*, 152). Hobbes omite interrogarse sobre lo más importante porque da por supuesta la respuesta a la pregunta fundamental que guía la interrogación filosófico-política, la pregunta acerca de la finalidad del orden político, inseparable a su vez de la pregunta acerca de lo bueno. Es cierto, afirma Strauss: esta omisión podría sugerir, simultáneamente, la identificación tácita de Hobbes con la tradición idealista; en la tradición socrática, y contra Epicuro, Carneades o "los sofistas", Hobbes entendería que la filosofía política "está dedicada a la preocupación por el orden adecuado de la sociedad como algo que es digno de elección en sí mismo" (*NRH*, 168). Pero esta comprensión de la necesidad y la posibilidad de la filosofía política (como preocupación por el orden adecuado de la sociedad como algo que es digno de elección en sí mismo) es aceptada dogmáticamente por Hobbes, quien al no rehacer el ca-

y otros textos de los años cincuenta debe ser descubierto más trabajosamente en los pliegues de una escritura esotérica. Señalemos también que en la Introducción a *Studies in Platonic Political Philosophy*, Thomas Pangle afirma precisamente que "una de las críticas más severas que Strauss dirigiera jamás a Hobbes fue que 'Hobbes aceptaba con los ojos cerrados la visión de que la filosofía política o la ciencia política es posible o necesaria'" (Thomas L. Pangle, "Introduction" [*SPPP*, 8]).

mino que llevó al pensamiento clásico al descubrimiento de esta necesidad y de esta posibilidad pone de manifiesto su comprensión errónea o su desvirtuación de la finalidad de la filosofía política clásica.[18] A fin de identificar adecuadamente la distancia que separa, según Strauss, la "afirmación de la necesidad y posibilidad de la filosofía política" por parte de Hobbes respecto de la misma afirmación por parte de la filosofía política clásica hemos de transitar, pues, aquel otro camino que Hobbes no habría recorrido.

¿Qué quiere decir entonces Leo Strauss cuando afirma que para el pensamiento clásico la filosofía política es "posible y necesaria"? Para responder adecuadamente a esta pregunta es preciso que nos remontemos a la lectura straussiana del surgimiento de la filosofía política clásica o, dicho de otro modo, a la distancia que separa al joven Sócrates retratado por Aristófanes del Sócrates platónico-jenofóntico de la madurez. La preocupación de la filosofía por la política, sostiene Strauss, es el resultado de la madurez de la filosofía: la filosofía política surge en el momento en que la filosofía comienza a interrogarse sobre su propio hacer –sobre la pretensión de reemplazar la opinión por el conocimiento genuino de la naturaleza del todo– y se pregunta *por qué* es bueno que las opiniones sobre la naturaleza del todo sean reemplazadas por el conocimiento genuino de la naturaleza del todo.[19]

"Si Sócrates fue el fundador de la filosofía política" –si fue primero filósofo y tan sólo luego filósofo político– "la filosofía política estuvo precedida por la filosofía. Por lo tanto, surge la pregunta acerca de por qué la filosofía pre-socrática pudo o debió prescindir de la filosofía política".[20] La pregunta que intentamos cernir se halla aquí sim-

[18] Como veremos más adelante, Strauss sostiene que partiendo de esta aceptación dogmática Hobbes tomará por supuesto que la finalidad del estado es la paz en tanto tal (y no, aclara Strauss, la paz como condición de toda civilización). Véase *PPH*, 152, n. 2.

[19] "On classical political philosophy" (*WIPP*, 92).

[20] Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1966] (en adelante, *SA*), p. 4.

plemente invertida: debemos comprender por qué la filosofía política en su madurez puede y debe *no* prescindir de la filosofía política, por qué la filosofía política "es posible y necesaria".[21] La maduración de la filosofía –representada como decíamos, en la interpretación de Strauss, en el trayecto que lleva del joven Sócrates retratado por Aristófanes al Sócrates jenofóntico-platónico– lleva a ésta a interrogarse sobre ella misma, sobre su propio proceder, y a descubrir así a la vez la posibilidad y la necesidad de la filosofía política –política por su *objeto* y por su *función*–.

Tal como es interpretada por Strauss, la crítica de Aristófanes al joven Sócrates –al Sócrates prepolítico– está dirigida frontalmente al carácter impolítico de la filosofía: la filosofía "simplemente trasciende lo político. Olvida al hombre, o más precisamente a la vida humana, y sin embargo la vida humana es su sustrato. Por ende, no se comprende ella misma".[22] Perdido en su preocupación por los cielos, el Sócrates de Aristófanes, afirma Strauss, se muestra indiferente a la ciudad que lo alimenta. Esa misma indiferencia vuelve a Sócrates incapaz de protegerse contra sus enemigos: es incapaz de contrarrestar su mordacidad porque no comprende la necesidad de la mordacidad de la que es objeto. Su desinterés por los asuntos humanos lo vuelve inepto para juzgar y tratar a los hombres; su conocimiento de las maneras y de las almas de los diferentes tipos de hombre es muy precario: "Sócrates, puede decirse, es un líder de almas [...] sin ser un conocedor de almas" (*SA*, 313). El carácter inmoderado de la filosofía, expresado en la arrogancia e impaciencia de Sócrates, pone de relieve el desconocimiento del filósofo respecto de la naturaleza de los asuntos humanos y políticos, y por ende, el carácter incompleto de su aprehensión del todo; este desconocimiento, a su vez, convierte al filósofo en víctima de la mordacidad o la inquina de los ciudadanos. En Aristófanes la poesía, a la vez que

[21] *Socrates and Aristophanes* comienza con estas palabras: "Nuestra Gran Tradición incluye a la filosofía política y parece por lo tanto responder por su posibilidad y necesidad" (*SA*, 3).

[22] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 134).

apunta a aquello que trasciende a la comedia, se muestra más política que la filosofía; la poesía se muestra superior a la filosofía completando el carácter parcial de ésta con su preocupación por el todo. En palabras de Strauss, Aristófanes "ridiculiza a Sócrates no por intentar mantener su enseñanza en secreto respecto de los no-iniciados, sino por su inepcia al respecto" (*SA*, 314).[23]

Frente a este Sócrates inmoderado, impaciente y arrogante, "fácilmente podemos tener la impresión de que Platón y Jenofonte presentaron su Sócrates en contradicción consciente a la presentación de Aristófanes" (*SA*, 314). El Sócrates de Platón y Jenofonte, advierte Strauss, es un hombre de la más alta sabiduría práctica, o del mayor deseo de ella; respeta la ciudad y sus leyes; es el mejor de los ciudadanos y un soldado modelo; es quien mejor juzga y trata a los seres humanos, quien mejor conoce y guía sus almas; es el hombre erótico por excelencia y devoto de las Musas. Entre el Sócrates de Aristófanes y el Sócrates platónico-jenofóntico la filosofía clásica ha descubierto la posiblidad y la necesidad de la filosofía política.

¿En qué consiste exactamente este descubrimiento? ¿Qué es, según Strauss, originariamente la filosofía política, por qué es ella no sólo posible sino también necesaria? ¿Qué es aquello a lo que responde la filosofía clásica y que Hobbes dio por supuesto?

En "On classical political philosophy" Strauss consagra catorce páginas a la filosofía política entendida como el tratamiento filosófico

[23] Como podemos apreciar, el Sócrates de Aristófanes figura algo así como el espejo del Maquiavelo de Strauss. Tanto el Sócrates de "Las nubes" como el Maquiavelo de Strauss se desentienden ostentosamente del hecho de que "la verdad es dinamita para la ciudad , proclamando la inexistencia de los dioses en los que cree la ciudad y demostrando el carácter controvertido de la ley. Podríamos añadir que, siguiendo la interpretación de Strauss, Maquiavelo entiende sin embargo que la verdad puede ser peligrosa para él mismo, mientras que el Sócrates de Aristófanes lo ignora (llevando a la destrucción de su "pensadero" a manos de Estrepsíades), y que el Sócrates de Platón y Jenofonte comprenderá que es peligrosa no sólo para la ciudad sino para la filosofía en tanto tal.

de la política, para dedicar las últimas tres a distinguir dicho significado "ordinario" de la expresión "filosofía política" de otro significado "más profundo".[24] En su signficación más profunda, afirma Strauss,

> el adjetivo "política" en la expresión "filosofía política" designa no tanto el tema [*subject matter*] sino más bien una forma de tratamiento; desde este punto de vista, digo, "filosofía política" significa primariamente no el tratamiento filosófico de la política, sino el tratamiento político o popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía, el intento de conducir a los ciudadanos calificados, o más bien a sus hijos calificados, de la vida política a la vida filosófica. Este significado *más profundo* de "filosofía política" se corresponde adecuadamente con su significado *ordinario,* puesto que en ambos casos "filosofía política" culmina en el elogio de la vida filosófica.[25]

Si nos atenemos a lo que Strauss calificará luego como su significado ordinario (que remite al tratamiento filosófico de la política, y que ocupa la mayor parte del texto que estamos comentando), la filosofía política parece surgir de las necesidades de la vida política: las primeras preguntas de la filosofía política clásica emergen de la experiencia política concreta; estas preguntas poseen, para todos los hombres inteligentes involucrados en ellas, una jerarquía natural,[26] y es esta jerarquía la que brinda a la vida política, y a la filosofía política, su orientación primera. Así como la percepción de una jerarquía natural de las preguntas en la vida política orienta la interrogación de la filosofía, así también es la vida política misma la que presenta el *método* para la filosofía política: la vida política pone en escena pretensiones

[24] "On classical political philosophy" (*WIPP*, pp. 78-94). Véase especialmente pp. 93-94.

[25] *Ibid.*, p. 94. Énfasis mío.

[26] "Estas preguntas poseen una jerarquía natural que brinda a la vida política, y por ende a la filosofía política, su orientación fundamental. Nadie puede evitar distinguir entre asuntos de menor, mayor o fundamental importancia y entre asuntos del momento y asuntos siempre presentes en toda comunidad política; y los hombres inteligentes aplican estas distinciones de manera inteligente". *Ibid,* p. 80.

conflictivas respecto de lo que es bueno para la comunidad, y estas pretensiones son formuladas en el nombre de la justicia. Existen, pues, pretensiones conflictivas argumentadas que se basan en opiniones divergentes respecto de lo bueno y lo justo. Este conflicto llama a un arbitraje que dirima, por encima de los intereses partidarios, qué es lo que corresponde a cada parte.

El árbitro, para poder cumplir la función a la que es llamado, debe estar por encima de las partes, debe preferir el arbitraje por encima de la victoria de una de las partes en la guerra civil. El árbitro es, en primera instancia, el buen ciudadano capaz de cumplir con esta función de arbitraje de la manera más elevada. Pero la función del árbitro no consiste tan sólo en ser *neutral*; a fin de poder cumplir con su función de dirimir, por encima de las partes, asuntos de justicia y de bien, el árbitro debe hacerse preguntas que van más allá de la arena política.

En este ascenso de las preguntas del hombre involucrado en la acción política a la perspectiva prudente del buen ciudadano, y de ésta a la necesidad de plantearse nuevas preguntas que trasciendan el ámbito limitado de la esfera política, encontramos que, en última instancia, en la cima de la arquitectónica del juicio político, el árbitro por excelencia será el filósofo político. Si la "ciencia política" es la habilidad del político idóneo que maneja adecuadamente los conflictos particulares, por encima de ella encontraremos una capacidad política aún más elevada, el arte del legislador, que establece el marco permanente en cuyo seno el político hábil podrá tratar el caso particular. Y si cada legislador está involucrado en primer lugar por el caso particular de la comunidad para la cual legisla, para hacerlo adecuadamente debe plantearse ciertas preguntas políticas universales que conciernen a la legislación como tal: son ellas las que consituyen el tema del conocimiento político verdaderamente arquitectónico, el de la ciencia de la política a la que aspira el filósofo político que se erige así en maestro del legislador.

Frente a este desarrollo del significado "ordinario", que culmina en el elogio de la vida filosófica, el significado más profundo de "filosofía política" hace surgir a la filosofía política *no* de las preguntas que surgen en la arena política *sino de la maduración de la filosofía, y de la com-*

prensión de su necesidad de la filosofía política. Así como la filosofía se hace posible cuando se pone en cuestión la identificación de lo bueno y lo justo con lo ancestral y se busca sustituir la explicación heredada, ancestral o divina, sobre la naturaleza del todo por la verdad acerca de la naturaleza del todo,[27] así la filosofía *política* se hace posible cuando la filosofía alcanza su madurez y adquiere consciencia de la necesidad de plantear la pregunta "¿por qué es bueno reemplazar las opiniones sobre la naturaleza del todo por la verdad de la naturaleza del todo?". La filosofía en su madurez, consciente de que la vida humana es vida en común, vida política, y de que el filósofo depende para su existencia de la existencia de la ciudad,[28] se vuelve políticamente responsable. Interesado en comprender y favorecer las condiciones de existencia de la ciudad, el filósofo debe plantearse las preguntas: ¿por qué la vida política necesita a la filosofía?, ¿por qué sería bueno para la vida política reemplazar las opiniones sobre la naturaleza del todo por la verdad acerca de la naturaleza del todo?[29] Para comprender cabalmente su propia naturaleza, la filosofía debe comprender también la naturaleza de aquello que es condición de su existencia, la naturaleza de las cosas políticas.[30]

[27] Véase *NRH*, p. 86 y ss. Para una excelente interpretación de la relación entre naturaleza y derecho natural en la obra de Strauss, véase Víctor Gourevitch, "The problem of natural right and the fundamental alternatives in natural right and history", en: K. Deutsch y W. Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, Albany, SUNY Press, 1987. Por otro camino, las conclusiones a las que arriba Gourevitch son similares a las que nosotros arribamos aquí.

[28] En el retrato que hace Aristófanes del joven Sócrates, "Sócrates se muestra completamente indiferente hacia la ciudad que lo alimenta" (*SA*, 311). En su diálogo con Kojève, Strauss escribe: "La filosofía sólo es posible en una sociedad en la que existe la 'división del trabajo'. El filósofo necesita de los servicios de otros seres humanos y debe pagarles con sus propios servicios si no quiere ser reprobado como ladrón o embustero. Pero la necesidad del hombre de los servicios de otros hombres está fundada en el hecho de que el hombre es por naturaleza un animal social o que el individuo humano no es autosuficiente" (*OT*, 199).

[29] "On classical political philosophy" (*WIPP*, 92-93).

[30] "Lo político [...] es la fundación, la indispensable condición" de la filosofía. "La filosofía es primariamente filosofía política porque la filosofía política es necesaria para proteger el santuario interior de la filosofía". "The problem of Socrates" (*RCPR*, 133).

Comprendida de esta manera, la filosofía política surge de la comprensión por parte del filósofo de la necesidad de justificar la filosofía ante el tribunal de la comunidad política. Para poder justificar la filosofía ante el tribunal de la ciudad, el filósofo deberá ante todo comprender las cosas políticas tal como éstas son comprendidas en la vida política: es decir, deberá partir de la comprensión de las cosas políticas propias de la vida política prefilosófica. Por cierto, en este camino el filósofo trascenderá muy pronto la consideración corriente y prefilosófica de la virtud para alzar la pregunta "qué es la virtud", y el intento de responder a esta pregunta lo llevará a reconocer algunas actitudes comúnmente valoradas como virtudes, y a rechazar otras, estableciendo una jerarquía de virtudes ajena a la comprensión propia de la vida prefilosófica. Más aún: su interrogación lo llevará hasta el límite mismo de la esfera político-moral: la indagación respecto de lo bueno y de lo justo revelará al filósofo que así como "estas distinciones son políticamente relevantes, no pueden ser "teóricamente" demostradas [...] y están expuestas a graves dudas teóricas".[31] Esta comprensión de que la interrogación de la naturaleza de las cosas políticas exige trascender la esfera de la moral "marca el límite de la filosofía política como disciplina práctica".[32]

El filósofo, consciente de la necesidad de justificar la filosofía ante el tribunal de la comunidad política, ha emprendido la comprensión de las cosas políticas partiendo de cómo son comprendidas en la vida política misma. En el ascenso desde la comprensión prefilosófica, ha descubierto que así como ese camino lo lleva a trascender la esfera de la moral, en tanto filosofía práctica que se dirige a los ciudadanos como tales, la filosofía política, entendida como tratamiento político o popular de la filosofía, no debe atravesar ese límite.[33]

[31] "On classical political philosophy" (*WIPP*, 89).

[32] *Ibid.*, p. 94.

[33] Aquello que el filósofo que parte de la comprensión prefilosófica de la política descubre, no parece consistir para Strauss en el carácter incompleto de la moral (cf. capítulo sobre Maquiavelo), sino en la necesidad de no atravesar ese límite abiertamente. En la lectura de *Socrates and Aristophanes* podemos suponer que para Strauss

Pero al mismo tiempo, y como se desprende de la larga cita antes reproducida, el significado profundo de filosofía política (*política* en tanto "forma de tratamiento") no remite tan sólo al tratamiento político o popular de la filosofía, sino también a "la introducción política a la filosofía: el intento de conducir a los ciudadanos calificados, o más bien a sus hijos calificados, de la vida política a la vida filosófica".[34] Así, la pregunta a la que arriba la filosofía en tanto filosofía política "funciona como una cuña de ingreso para aquellos *cuyo propósito ya no es guiar la acción sino simplemente entender las cosas como son*".[35] El tratamiento político de la filosofía implica entonces también la diferenciación de dos tratamientos o de dos enseñanzas: la enseñanza dirigida a la mayoría y la enseñanza dirigida a los más dotados, a los "hijos calificados de los ciudadanos calificados".[36]

Atengámonos entonces, en nuestro intento de elucidar lo que Strauss denomina, a propósito de Sócrates o de Hobbes, como "la posibilidad y la necesidad de la filosofía política", a lo que él mismo considera el significado profundo de la filosofía política.

La filosofía política es posible y necesaria. Accedemos al significado más profundo que Strauss otorga a esta afirmación cuando la con-

---

la diferencia esencial entre el joven Sócrates y el Sócrates maduro radica *no tanto* en *la ignorancia de los asuntos políticos por parte del primero, sino en su ignorancia de* que éstos deben ser tratados *políticamente*. La distinción entre el discurso justo y el discurso injusto, la ridiculización de la ley, etc., exhiben el tratamiento socrático de cuestiones políticas, tratamiento, eso sí, carente de toda moderación.

[34] "On classical political philosophy", (*WIPP*, 94).

[35] *Ibid.*, p. 94. Énfasis mío.

[36] Los significados "ordinario" y "profundo" de *filosofía política* se corresponden con esta enseñanza diferenciada; el primero es el que corresponde a la enseñanza moral destinada a los políticos y gentilhombres, el segundo el que corresponde a la enseñanza de los potenciales filósofos. Véase también *ibid.*, p. 89, para la distinción entre hombres decentes, que "toman esas distinciones [morales] por dadas", y hombres inteligentes. Para una interesante aplicación de esta distinción a las diferencias de interpretación de Strauss entre los straussianos norteamericanos, véase Shadia Drury, "*The Political Ideas of Leo Strauss*", *op. cit.*, cap. 10, "Esotericism betrayed".

trastamos con esta otra: "la ciudad justa es imposible. Es imposible porque es contraria a la naturaleza".[37] La filosofía política es posible porque es conforme a la naturaleza; la ciudad justa es imposible porque su realización es contraria a la naturaleza. Como ya lo hemos advertido en el capítulo anterior, la ciudad justa es contraria a la naturaleza porque supone la imposible cesación de los males y el imposible gobierno voluntario de los filósofos, quienes, aun en el improbable caso de que fueran convocados a gobernar por la multitud, no desean gobernar y deberían por ende ser obligados a ello.[38]

Éste es, entiende Strauss, el sentido último de la enseñanza de la filosofía clásica: "*La República* lleva adelante el análisis más amplio y profundo del idealismo político que se haya realizado jamás" (*CM*, 127).[39] *La República* expone simultáneamente la imposibilidad de la ciudad justa, la limitación esencial de la ciudad (su naturaleza) y la necesidad de "la ficción de la posibilidad de la ciudad justa" (*CM*, 129, 138). En esta perspectiva, podemos afirmar que el filósofo político es, en su significado más profundo, simultáneamente quien introduce a los filósofos potenciales al conocimiento de la imposibilidad de la ciudad justa y de la naturaleza esencialmente imperfecta de la ciudad, y quien sostiene, ante la mayoría de los ciudadanos, la ficción necesaria de la posibilidad de la ciudad justa.

Ahora bien, si la filosofía política es posible, decíamos, es porque es *conforme a la naturaleza*. Es conforme a la naturaleza que el filó-

[37] "La ciudad justa es por ende imposible. Es imposible porque es contraria a la naturaleza. Es contrario a la naturaleza que pudiera haber alguna vez una 'cesación de los males'"(*CM*, 127). Cf. *supra*, capítulo I, pp. 95-96 y nota 125. Posibilidad e imposibilidad remiten, en el lenguaje de Strauss, a la conformidad con la naturaleza: véanse también *CM*, 118, 121, 125-127 y *NRH*, 139-140.

[38] Cf. *supra*, capítulo I, pp. 95-96. Recordemos la cita allí utilizada: "Ésta es la verdadera razón por la cual la coincidencia de la filosofía y el poder político es extremadamente improbable: la filosofía y la ciudad tienden a separarse una de otra en direcciones opuestas" (*CM*, 125).

[39] "Idealismo político", sostiene Strauss, es una forma de nombrar la búsqueda del mejor régimen o del orden social perfectamente justo. Véase *NRH*, 167-168, y *WIPP*, 35-36.

sofo político introduzca a los filósofos potenciales –a los mejores hijos de los mejores ciudadanos– a la filosofía (y con ella, a la comprensión del carácter ineludiblemente imperfecto de la ciudad), y es conforme a la naturaleza que el filósofo político sostenga, ante la mayoría, la ficción de la posibilidad de la ciudad justa. Es conforme a la naturaleza que la justicia de la ciudad sea imperfecta, y que esta imperfección permanezca oculta a los ojos de la mayoría de los ciudadanos. Es conforme a la naturaleza que haya verdades que pueden ser escuchadas por unos y que deben permanecer ocultas a otros, porque existen hombres naturalmente más aptos que otros para prescindir de una vida de "mitos saludables", de la "ficción de la posibilidad de la ciudad justa".[40] El joven Sócrates retratado por Aristófanes estaría, en su inmoderación, mostrando su desconocimiento de la naturaleza de las cosas humanas y políticas. La filosofía en su madurez se vuelve política porque descubre, en la reflexión sobre ella misma, que la naturaleza de los asuntos políticos le exige moderación.

Si "posible" reenvía en la prosa straussiana a "conforme a la naturaleza", "necesario" reenvía, por su parte, a aquello que no es elegible por sí mismo sino por sus consecuencias.[41] La filosofía política no es elegible por ella misma sino por sus consecuencias, no es noble sino necesaria para el filósofo en su relación con la ciudad. Los filósofos deben justificar la filosofía ante el tribunal de la ciudad, demostrando que su acción no es lesiva para ella, que "no son ateos, que no

[40] Una vez más, llevando el argumento straussiano hasta su límite, descubriremos que su "última ratio" es la desigualdad natural, o dicho de otra manera, la afirmación de que sólo una comunidad de filósofos podría prescindir de mitos saludables, pero que una comunidad de filósofos es imposible. Esta imposibilidad reenvía a la necesidad de la división del trabajo, que a su vez se justifica nuevamente sobre la premisa de la desigualdad natural.

[41] Para la distinción entre lo mejor y lo más necesario (o lo más urgente) véase *NRH*, 162-163. Véase también, por ejemplo, *CM*, 128: "La justicia en este segundo sentido [en el que son justos los ciudadanos] no es intrínsecamente atractiva o elegible por ella misma sino que es buena tan sólo en vista de sus consecuencias; no es noble sino necesaria".

desacralizan todo lo que es sagrado para la ciudad, que reverencian lo que es reverenciado por la ciudad, que no son subversivos, en una palabra, que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores entre los ciudadanos" (*OT*, 205-206).[42] La filosofía política es *necesaria* para la vida del filósofo, es política filosófica, acción del filósofo respecto de la ciudad, en aras de la filosofía.[43] Como lo señala Strauss en su diálogo con Kojève, "no existe una conexión necesaria entre la política filosófica *indispensable* del filósofo y los esfuerzos que pudiera hacer o dejar de hacer para contribuir al establecimiento del mejor régimen".[44] En la comprensión straussiana, la contribución del filósofo al establecimiento del mejor régimen no es indispensable –puede hacerlo o dejar de hacerlo–; sí, en cambio, es indispensable que el filósofo defienda a la filosofía ante el tribunal de la ciudad. Cuando, con Sócrates, la filosofía clásica comprendió esto, la filosofía se volvió filosofía *política*.[45]

Retornemos entonces a Hobbes. Al afirmar Strauss que Hobbes tomó por evidente la necesidad y la posibilidad de la filosofía política entendemos que, lejos de emparentarlo con la tradición clásica, esta afirmación muestra su distancia respecto de aquella. Si nuestra interpretación de la lectura straussiana de la filosofía política clásica es correcta, la afirmación de la posibilidad de la ciudad justa es para ésta

[42] Si noble se opone a necesario, la expresión "mentiras nobles" que utiliza Strauss frecuentemente para referirse a las certezas que la filosofía política brinda a la ciudad puede escucharse como un oxímoron no desprovisto de ironía.

[43] "[...] la política filosófica, esto es, la acción del filósofo a favor de la filosofía" (*OT*, 205).

[44] *On Tyranny*, p. 205. Énfasis mío.

[45] Para concluir con el pasaje del Sócrates de Aristófanes al Sócrates platónico-jenofóntico, señalemos el comentario de Strauss según el cual "es ciertamente imposible decir si el Sócrates platónico-jenofóntico debe su existencia a la poesía en la misma medida en que se la debe el Sócrates aristofánico [...]. Es casi igualmente difícil decir si las profundas diferencias entre el Sócrates aristofánico y el Sócrates platónico-jenofóntico no deben ser rastreadas en un profundo cambio en el propio Sócrates: a su conversión de un desprecio juvenil respecto de los asuntos políticos o morales, por las cosas humanas o los seres humanos, a una preocupación madura por ellos" (*SA*, 314).

una "ficción necesaria", y el orden adecuado de la sociedad no es algo que pueda ser elegido por sí mismo; la ciudad justa en sentido absoluto es imposible, porque es contraria a la naturaleza. Hobbes, afirma Strauss, "identifica tácitamente a la filosofía política tradicional con la tradición idealista" (*NRH,* 168). Pero, como lo acabamos de señalar, según Strauss, la filosofía política clásica, lejos de poder identificarse sin más con el idealismo político, es una reflexión profunda sobre la *imposibilidad* del régimen ideal: en *La República,* el más alto exponente de la filosofía política clásica, "lleva adelante el análisis más amplio y profundo del idealismo político que se haya realizado jamás". En la medida en que tengamos presente este sutil deslizamiento entre la comprensión straussiana de la filosofía clásica y del "idealismo político", y la comprensión de éstos que Strauss atribuye a Hobbes, podremos profundizar nuestra comprensión de la lectura straussiana de Hobbes.

Para la tradición clásica, tal como es leída por Strauss, la reflexión sobre el mejor régimen culmina en el descubrimiento de que éste es por naturaleza realizable solamente en palabra, e irrealizable de hecho. La filosofía *política* clásica, al reconocer el carácter ineludiblemente social de los hombres, descubre la necesidad de preservar a la ciudad ocultando a sus ojos ciertas verdades que "actúan como dinamita" sobre ella. La ficción de la posibilidad de la ciudad justa sostiene "la creencia de que la cesación de los males es posible [...], que todo el mal se debe a faltas humanas [...], que no sólo el vicio sino el mal son voluntarios" (*CM,* 129). Hobbes, parece sostener Strauss, habría sido ciego a la diferencia existente entre la *reflexión* de la filosofía clásica sobre la ciudad justa (y su conclusión de la imposibilidad de su realización) y la *ficción de la posibilidad* de la ciudad justa por parte de la filosofía política clásica. Habría tomado esta ficción como la última palabra de la filosofía clásica y, percibiendo su carácter ilusorio, habría concluido que la filosofía clásica había fallado en su imposibilidad de construir la ciudad justa al partir de una concepción errada del universo y del hombre –de un universo teleológico, y de un hombre capaz de guiarse por los estándares provistos por la

finalidad del universo–.[46] Al afirmar que Hobbes "toma por evidente la necesidad y la posibilidad de la filosofía política", Strauss nos advierte que Hobbes pasaba por alto las razones que habían llevado a la filosofía clásica a volverse política. Ignoraba, sobre todo, que para Platón –para el Platón de Strauss– la realización de la ciudad justa es imposible por naturaleza, pero que su posibilidad es una ficción necesaria. Al afirmar Hobbes que la ciudad justa de los clásicos es imposible no decía, entonces, nada que éstos no supieran ya, pero ignoraba en cambio que éstos lo supieran. La novedad hobbesiana consiste en el intento –según Strauss imposible por naturaleza para los clásicos– de erigir una ciudad justa *efectivamente posible*: es por ello que "no podemos decir simplemente que Hobbes coincide con la tradición idealista en lo concerniente a la función y el alcance de la filosofía política. *Sus expectativas respecto de la filosofía política son incomparablemente más altas que las expectativas de los clásicos*" (*NRH*, 177; énfasis mío).

Para el pensamiento clásico la realización de la ciudad justa es imposible por naturaleza porque supondría la cesación de los males: el estado universal y el gobierno voluntario y unánimemente aceptado de los mejores.[47] La imposibilidad de la ciudad justa está indisociablemente ligada a la comprensión del bien más elevado; y es a la luz de ese sumo bien que el estándar de la ciudad ideal a la vez se hace

[46] Salvo escasas excepciones, según Strauss, la filosofía moderna se volvió ciega a la diferencia entre la filosofía esotérica y exotérica de los clásicos: "Esta defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad fue lograda por Platón con éxito resonante [...]. A veces uno se pregunta si no ha sido demasiado exitosa" (*OT*, 206). La afirmación antes citada de Strauss según la cual para Hobbes el fracaso de la filosofía tradicional consistía en que "la búsqueda de sabiduría no había logrado convertirse en sabiduría", y que "el dogmatismo nunca había logrado superar de una vez por todas al escepticismo" (*NRH*, 171) confirma nuestra interpretación. O también, como dice Strauss en *NRH*, 178: "Hobbes abandonaría el significado original de sabiduría para garantizar la actualización de la sabiduría".

[47] ¿Podría imaginarse una ciudad universal constituida por hombres de la más alta excelencia? Strauss avanza sobre este punto dos argumentos: uno se refiere a la diferencia natural de los hombres, el otro a la necesaria división del trabajo que sólo podría ser superada por el desarrollo tecnológico. Respecto de este último, sostiene

pensable y se revela como imposible. La filosofía política tiene por finalidad resolver el problema, no de la ciudad ideal, sino de la política filosófica. La comprensión hobbesiana de la filosofía política –de su necesidad y su posibilidad– implica una transformación profunda de su finalidad: ésta es llamada ahora a resolver el problema de la condición humana en la tierra, a resolver el problema de la actualización del orden social justo.[48] En la óptica clásica, la imposibilidad del orden justo está en última instancia ligada indisolublemente a la imposible realización del bien: la cesación de males es imposible. La posibilidad de realización del orden perfectamente justo representa entonces, para la mirada "clásica" de Strauss, el necesario rebajamiento de los fines.

3. La naturaleza y los fines del hombre

Como señalábamos más arriba, Strauss afirma que según Hobbes "el fracaso de la tradición filosófica predominante podía ser adjudicado directamente a la dificultad que afecta a toda física teleológica" (*NRH,* 172); la filosofía dogmática nunca había podido demostrar de manera conclusiva la validez de sus fines derrotando así al escepticismo: la búsqueda de conocimiento no se había traducido en conocimiento. Como también señalábamos, la interpretación hobbesiana del fracaso de la filosofía clásica está por

---

que el desarrollo de la tecnología supone el proyecto de dominio de la naturaleza, y sólo puede en última instancia realizarse al precio de su emancipación respecto del control político. Si bien Strauss no justifica esta aserción, podría suponerse que el éxito del proyecto de dominio de la naturaleza sanciona el triunfo de la comprensión moderna de la naturaleza ya no como medida, sino como objeto de dominio, y supone la realización de la necesaria reversión de la jerarquía del comprender y el hacer. En otras palabras, en una sociedad universal tal la técnica primaría por sobre la filosofía. Véase *WIPP,* 37.

[48] Véase "What is political philosophy?" (*WIPP,* 46 y ss.). Para interesantes reflexiones sobre este tema, véase L. Lampert, "The argument of Leo Strauss in *What is Political Philosophy?*", *Modern Age,* vol. 22, núm. 1, invierno de 1978, pp. 38-46.

una *parte* asentada según Strauss en una comprensión errada del proyecto de la tradición; por otra parte, como veremos ahora, la crítica de Hobbes está simultáneamente asentada sobre el plano de una *ruptura* con la tradición, y en particular con la comprensión de una naturaleza ordenadora, de un universo teleológico. El nuevo punto de vista hobbesiano –antiteleológico y humanista– permite también comprender *por qué* Hobbes lee a la tradición de modo errado.

Como lo observamos también a propósito de Maquiavelo, al analizar la concepción de la naturaleza sobre la que Hobbes sostendrá su propio edificio teórico Strauss se abocará a demostrar que dicha concepción de la naturaleza (y de la relación entre la *naturaleza* y el hombre) es extremadamente endeble, y que no alcanza por lo tanto a destronar por sí misma la concepción clásica de la naturaleza. Nuestro autor pretende mostrar que, tal como lo afirma la cita que colocamos en el epígrafe, la ciencia política de Hobbes no se sostiene sobre la ciencia moderna sino que, en último análisis, la ciencia natural moderna se sostiene sobre el ideal moderno, sobre una visión de la vida humana específicamente moderna. Su lectura de Hobbes abona este argumento, a la vez que demuestra el carácter mal fundamentado de dicho ideal, de esta visión de la vida humana. En otras palabras, como lo señalábamos al comienzo de este capítulo, Strauss propone situarse en el lugar preciso donde se situó Hobbes para volver a "abrir el caso" que contrapone *las concepciones controvertidas –la antigua y la moderna–* de la naturaleza y los fines del hombre. Reabrir la disputa entre Antiguos y Modernos supone fundamentalmente, para Strauss, no dar por sentada *per se* ni la convicción moderna de la imposibilidad de la teleología, ni la superioridad de la comprensión moderna, no-teleológica del universo, ni tampoco la lectura moderna de la física clásica. La demostración de la endeblez de los fundamentos del edificio hobbesiano debe volver a emparejar la balanza.

a. La naturaleza y los fines del hombre (I): ¿Epicuro sobre el plano maquiaveliano?

En el contexto de la reapertura de esta disputa nos detendremos en este apartado en la lectura straussiana del supuesto "epicureísmo" de Hobbes. Podemos reconocer dos momentos en el proceso de desmantelamiento, por parte de Strauss, del carácter epicúreo que se ha podido atribuir al materialismo hobbesiano: el primero consiste en mostrar que la concepción antiteleológica de la naturaleza en Hobbes no puede ser interpretada en el marco de la disputa entre el "idealismo" de Platón y el "materialismo" de Epicuro. Ya hemos señalado la distancia que, siguiendo a Strauss, separa el supuesto "idealismo" de Hobbes del de Platón; como lo veremos, no menor es la distancia que establece Strauss entre Hobbes y Epicuro. Una vez adquirido este primer momento, el segundo paso consistirá en poner en evidencia la fragilidad de la concepción propiamente hobbesiana de la naturaleza: es decir, en demostrar que la síntesis hobbesiana no provee tampoco una tercera alternativa.

Sobre el plano maquiaveliano: el carácter natural o convencional de la justicia

En su reseña –tan elogiosa como crítica– de *The Political Philosophy of Hobbes*, Michael Oakeshott había destacado tempranamente la ausencia, en el análisis straussiano, de la influencia de la tradición epicúrea en la filosofía política de Hobbes.[49] Si bien Strauss no se refiere nunca a Oakeshott, es probable que la atención dirigida a la relación de Hobbes con Epicuro en *Natural Right and History* deba leerse como una reacción a aquella crítica. Oakeshott había sostenido que "cualesquiera sean las diferencias llamativas entre las doctrinas éticas de Hobbes y las de Epicuro, su concepción completamente diferente del *summum bonum* que el Dr. Strauss señala [...], no debe-

[49] Michael Oakeshott, "Dr. Leo Strauss on Hobbes", *op. cit.*, pp. 144-145.

ríamos dejar que éstas oscurecieran las grandes similitudes".[50] La "respuesta" de Strauss en *Natural Right and History* consistirá en mostrar que el "epicureísmo" de Hobbes supone una ruptura radical con la teoría de Epicuro, en tanto las premisas comunes se alzan sobre un plano radicalmente nuevo: el plano moderno del realismo maquiaveliano.[51]

En efecto, sostiene Strauss, colocadas sobre este plano las premisas de tipo epicúreo adquieren una significación completamente distinta.[52] La filosofía de Hobbes ha abandonado la idea del *summum bonum*, y de un estándar objetivo, natural, a la luz del cual establecer la jerarquía de las diferentes formas de vida –de una vida buena porque es conforme a la naturaleza propia del pensamiento clásico–. Platón y Epicuro, afirma, se enfrentan respecto de aquello que constituye la vida buena por naturaleza, el *summum bonum*, sobre el plano común del reconocimiento de que la naturaleza es el estándar de lo bueno. La disociación que opera la teoría de Hobbes entre lo natural y lo bueno –la negación de lo bueno por naturaleza– conduce a una con-

[50] Michael Oakeshott, *op. cit.*, p. 145. Oakeshott señala además al pasar que la diferencia central entre las teorías de Epicuro y de Hobbes, a saber la ausencia del *summum bonum* en la segunda, ya había sido destacada anteriormente por Guyau en *La Morale de Épicure*.

[51] Al combinar el idealismo político de Platón y el carácter matemático de su física teleológica con el hedonismo apolítico y la física materialista-mecánica de Epicuro, Hobbes, sostiene Strauss, "era completamente consciente de que su pensamiento significaba una ruptura radical con todo pensamiento tradicional, o el abandono del plano en que 'platonismo' y 'epicureísmo' habían desarrollado su disputa secular" (*NRH*, 170). Ese plano común es el de la disputa filosófica acerca de aquello que constituye el *summum bonum*, que supone el reconocimiento de lo bueno por naturaleza, es decir, la aceptación de la naturaleza como estándar de lo bueno, y el de la superioridad de la vida filosófica. Véase también *NRH*, 11, 115, 177 (n. 11).

[52] Ya en *The Political Philosophy of Hobbes*, al referirse a la interpretación de Dilthey según la cual los escritos de Hobbes muestran la influencia de la Stoa y del epicureísmo, Strauss sostenía que "si [Dilthey] hubiera comparado el material de la filosofía política de Hobbes con el material de la filosofía política tradicional [...] habría visto que las tesis y los conceptos tradicionales adquieren un sentido enteramente no-tradicional en la obra de Hobbes" (*PPH*, 4).

clusión a la que hubiera sido impensable arribar partiendo de las premisas clásicas: la afirmación de una naturaleza *hostil*, a la que el hombre debe escapar para ingresar en el estado más deseable, el estado civil convencional.[53]

En la filosofía clásica, afirma Strauss, "ambas partes de la controversia[54] admiten que existe una vida tal [que es buena porque es conforme a la naturaleza], o expresado en términos más generales, admiten la primacía de lo bueno por encima de lo justo. El punto de controversia reside en si lo justo es bueno (por naturaleza bueno) o si la vida conforme a la naturaleza humana requiere justicia o moralidad" (*NRH*, 95). Esta formulación del punto de controversia –si lo justo es bueno, o si la vida conforme a la naturaleza requiere justicia– lleva encerrada gran parte de las dificultades que encontramos cuando intentamos desentrañar la relación que establece Strauss entre la teoría hobbesiana y su contrastación con las teorías "naturalista" y "convencionalista" clásicas. ¿Se trata aquí de una contraposición entre las dos posturas, la platónica y la convencionalista, o de una repetición en otros términos de la misma afirmación, en que "lo justo es

[53] En una larga nota al pie Strauss afirma: "Según los clásicos, el estado de naturaleza sería la vida en una sociedad civil saludable y no la vida anterior a la sociedad civil. Los convencionalistas afirman, por cierto, que la sociedad civil es convencional o artificial, pero esto implica una depreciación de la sociedad civil. La mayoría de los convencionalistas no identifica la vida anterior a la sociedad civil con el estado de naturaleza; identifica la vida acorde a la naturaleza con la vida de realización humana [...]; la vida conforme a la naturaleza es por lo tanto imposible en la condición primitiva anterior a la sociedad civil. Por el otro lado, aquellos convencionalistas que identifican la vida conforme a la naturaleza, o el estado de naturaleza, con la vida anterior a la sociedad civil, consideran preferible el estado de naturaleza respecto de la sociedad civil. La noción de estado de naturaleza de Hobbes presupone el rechazo tanto de la visión clásica como de la convencionalista, pues niega la existencia de un *fin natural, de un summum bonum*. Identifica, por ende, la vida natural con el 'principio', la vida dominada por las necesidades más elementales; y al mismo tiempo sostiene que este comienzo es deficiente y que esta deficiencia es solucionada por la sociedad civil" (*NRH*, 184-185, núm. 23). Muchas de las afirmaciones más tajantes de Strauss sobre este tema están ubicadas en las notas.

[54] Las que afirman respectivamente el carácter natural y convencional de la ciudad.

bueno" equivaldría a "la vida conforme a la naturaleza humana requiere justicia o moralidad"? Si bien el ritmo del texto de Strauss parece invitarnos a entender esa aseveración como una contrastación entre naturalismo y convencionalismo, nuestra lectura sostenida nos lleva a la vez a descartar que ésa sea la verdadera alternativa: en el capítulo anterior y en éste hemos insistido en que, si, para la lectura que hace Strauss del pensamiento clásico, lo justo *no* es por naturaleza bueno, sí en cambio "la vida conforme a la naturaleza humana requiere justicia o moralidad". Volviendo a dicha lectura, recordaremos que, en la interpretación straussiana, la ciudad justa es una ficción necesaria: es conforme a la naturaleza, sosteníamos, que la justicia de la ciudad sea imperfecta y que esta imperfección permanezca oculta a los ojos de la mayoría. En consecuencia, debemos reformular la afirmación straussiana para decir que ambas partes de la controversia, el platonismo y el epicureísmo, niegan que lo justo sea por naturaleza bueno o, también, niegan la existencia del derecho natural. El punto de controversia quedaría reducido entonces a la interrogación respecto de si la vida conforme a la naturaleza humana requiere justicia o moralidad; y aquí, entendemos, es donde encontramos en Strauss, sobre el plano común del reconocimiento de la naturaleza como estándar de lo bueno, la diferencia entre "platonismo" y "epicureísmo". La pregunta que debemos por ende formularnos es por qué, según Strauss, la vida conforme a la naturaleza humana requiere moralidad para los "naturalistas", y puede prescindir de ella según los convencionalistas. O por qué, para decirlo en las palabras de Gourevitch, compartiendo el juicio respecto del carácter ilusorio del derecho natural con el "platonismo", sin embargo, a diferencia de aquel, "el "epicureísmo" no se hace cargo de su vulgarización responsable".[55]

[55] La conclusión de Gourevitch es que, para Strauss: "Desde el punto de vista del 'platonismo', la negación 'epicúrea' del derecho natural puede ser descripta con exactitud diciendo que el 'epicureísmo' no se hace cargo de su vulgarización responsable". Victor Gourevitch, "The problem of Natural Right", *op. cit.*, p. 41.

La respuesta a esta pregunta, entendemos, debe buscarse, en la obra de Strauss, ya no en el carácter natural o convencional del derecho sino en el carácter naturalmente *político o apolítico* del hombre. Para Strauss, y para su propia comprensión de la filosofía clásica, el hombre es por naturaleza social, esto es, "está constituido de manera tal que no puede vivir, o vivir bien, excepto viviendo con otros" (*NRH,* 129), y "no puede alcanzar la perfección de su naturaleza sino en y a través de la sociedad civil" (*NRH,* 183). Debemos escuchar esta afirmación con atención: a ello nos convoca el propio Strauss cuando a propósito de Hobbes, sostiene que, contrariando la afirmación clásica, éste sostiene que "el individuo en tanto tal, *el individuo independientemente de sus cualidades –y no meramente, como sostenía Aristóteles, el hombre que se eleva más allá de la humanidad–* debía ser concebido como esencialmente completo independientemente de la sociedad civil" (*NRH,* 183; énfasis mío): esta afirmación nos recuerda que existe en el pensamiento clásico un tipo de hombre que *sí* puede ser concebido como esencialmente completo independientemente de la sociedad civil. Como lo hemos visto detenidamente en el capítulo consagrado a Maquiavelo, en la comprensión straussiana de la filosofía clásica, el filósofo se halla más allá de la moral de la ciudad, y "la mejor ciudad se encuentra, moral e intelectualmente, en un plano inferior al del mejor individuo" (*OT,* 99). Pero aun así, la comprensión "canónica" del pensamiento clásico que hemos restituido un poco más arriba dista de ser falsa: aun el filósofo que se eleva por encima de la moralidad de la ciudad no puede prescindir de los demás, está por naturaleza destinado a vivir en la ciudad; y al comprender que la libertad de la filosofía depende de su servidumbre, la filosofía se vuelve filosofía política. El presupuesto antiigualitario de hombres naturalmente sociales y simultáneamente dotados de naturalezas diferenciadas sostiene, en la lectura straussiana de la filosofía clásica, a la vez, la doble verdad esotérica *y* exotérica de que la vida política, siendo natural, es conforme a la perfección de la naturaleza del hombre. Podríamos formular esto diciendo que el buen ciudadano persigue la perfección de su naturaleza *en* la sociedad civil –esto es, aspira a la vida moralmente virtuosa– mientras que el filósofo persigue la

perfección de su naturaleza *a través* de la sociedad civil –en su dedicación a la vida contemplativa no puede prescindir de vivir en la ciudad–. La ciudad es *conforme a la naturaleza en tanto es en y a través de* ella que el hombre puede alcanzar su mayor perfección.[56] La ciudad es conforme a la perfección de la naturaleza del hombre en tanto es conforme a la naturaleza que no todos los hombres se eleven por encima de la mejor ciudad.

Contrastada con esta lectura del carácter naturalmente político del hombre, o del carácter natural de la ciudad, adquiere sentido la ausencia de interés del "epicureísmo" por la "vulgarización responsable". Para el epicureísmo, sostiene Strauss, el mejor hombre se alza también, indudablemente, por encima de la mejor ciudad; pero a diferencia de lo que sucede en la lectura straussiana del "platonismo", para el filósofo epicúreo la vida en la ciudad es incompatible con la vida de máximo placer: "la vida buena, la vida conforme a la naturaleza, es la vida retirada del filósofo que vive en los márgenes de la sociedad" (*NRH,* 113).[57] A diferencia del filósofo "platónico-straussiano", cuya "desafección radical por los asuntos humanos debe ser compatible con una afección

[56] Como hemos visto, afirmar que según Strauss para los clásicos el hombre es por naturaleza social no equivale a afirmar la existencia, según Strauss, del *derecho natural*; apoyándonos en Gourevitch, podríamos decir que ello no significa que la justicia posea una base natural independientemente del lugar que ocupa en la economía de la vida filosófica. En otras palabras, que el hombre esté por naturaleza destinado a vivir en la sociedad (dada "la dependencia obvia de la vida filosófica respecto de la ciudad y el afecto natural que los hombres poseen por los hombres, especialmente por sus familiares" y debido a que "su socialidad no procede de un cálculo de los placeres que espera de la asociación, sino que si espera placeres de la asociación es porque es por naturaleza social") no convalida según nuestra interpretación de Strauss el carácter natural del derecho. *Véase NRH,* 129 y 151-152.

[57] Es preciso recordar que Strauss distingue entre el convencionalismo vulgar "que Platón confía a Trasímaco, Glaucón y Adimanto", y para el cual la cima de la felicidad es la vida del tirano, y el convencionalismo filosófico, para el cual la cima de la felicidad se alcanza en el placer que brinda la contemplación (*NRH,* 114-115). Como advierte Strauss, "la tesis de que la vida conforme a la naturaleza es la vida de excelencia humana puede ser defendida sobre bases hedonísticas" (*NRH,* 128); es en este punto que se halla para Strauss la diferencia esencial entre los filósofos clásicos y

por los seres humanos" y cuya necesidad de los servicios de otros hombres está sostenida sobre "el hecho de que el hombre es por naturaleza un animal social o de que el individuo humano no es autosuficiente" (*OT*, 199), para el filósofo "epicúreo" la afirmación del carácter naturalmente apolítico del hombre parece llevar a la consecuencia (sin duda equivocada, para Strauss) de que puede desentenderse de las condiciones necesarias de existencia de la ciudad: puede, en una palabra, desentenderse de la necesidad de la moralidad. Una vez más, si comprendemos bien a Strauss, tanto para el platonismo como para el epicureísmo no existe propiamente derecho natural –lo justo *no* es bueno–; la afirmación esotérica del carácter natural del derecho procede de la comprensión por parte del filósofo de la naturaleza de las cosas políticas, y de la afirmación del carácter natural o convencional de la ciudad.

Llegados hasta aquí, la distancia de Hobbes respecto de "ambas partes de la controversia" parece diseñarse con mayor claridad. Hobbes, recuerda Strauss, sostiene por su parte que el derecho es natural, que el hombre no es por naturaleza social o político (esto es, la ciudad no es natural sino convencional), y al mismo tiempo que la vida en la sociedad civil es preferible a la vida prepolítica; más aún, afirma que el hombre realiza su finalidad en la sociedad civil. Asocia así, afirma Strauss, una premisa de tipo epicúreo –la existencia de la ciudad es convencional, no natural– con una premisa de cuño platónico, o "idealista": la existencia de la ciudad es conforme a la realización de la finalidad del hombre, de lo justo por naturaleza. Y asocia a ambas, añadimos nosotros, con la afirmación –contraria tanto al platonismo como al epicureísmo– del carácter natural del derecho. En esta amalgama, la disociación de lo natural y de lo bueno lleva a un resultado impensable para el pensamiento clásico: el hombre, naturalmente apolítico, realiza su finalidad en la sociedad política artificial.

---

los hedonistas; y es sobre este punto que la postura hobbesiana se muestra en ruptura radical. Evidentemente, quienes sostienen la filiación convencionalista de Hobbes deberían, según Strauss, remitir esta filiación al convencionalismo filosófico, y no a su versión corrompida.

En el primer apartado de este capítulo señalamos hasta qué punto lo que Strauss parece a primera vista asimilar bajo el rótulo de "tradición idealista" oculta en realidad su análisis del abismo que separa a Hobbes de la tradición platónica. Paradójicamente, siguiendo a Strauss arribábamos a la constatación de que las expectativas de Hobbes respecto de la filosofía política o respecto de la posibilidad de la realización de los fines del hombre en la sociedad civil eran más elevadas que las expectativas de los clásicos. Al examinar ahora las expectativas de realización de los fines del hombre desde la óptica del carácter político o apolítico del hombre, arribamos nuevamente a la constatación de que, si para el pensamiento clásico el mejor hombre está por encima de la mejor sociedad –se eleva por encima de la sociedad civil–, en el pensamiento de Hobbes *todos* los hombres alcanzan su verdadera finalidad *en* la sociedad civil. En una nueva paradoja, el hombre naturalmente apolítico de Hobbes realiza su finalidad plenamente en la sociedad civil, de una manera más plena y universal que el hombre naturalmente político de la filosofía clásica.

De igual modo, también el aparente parentesco de Hobbes con Epicuro sobre este punto no hace sino señalar una vez más, según Strauss, la profundidad de la brecha que se ha abierto entre el pensamiento de los Antiguos y el de los Modernos. Como ya ha aparecido en los párrafos anteriores, el carácter naturalmente apolítico del hombre hobbesiano adquiere un sentido radicalmente distinto al que posee para el epicureísmo, en la medida en que dicho carácter *natural*, lejos de indicar en Hobbes la asociación del carácter apolítico con la perfección de la naturaleza del hombre –con la obtención del máximo placer en la vida retirada de quien puede prescindir de la necesidad de "murallas del mundo", es decir, del filósofo dedicado a la contemplación–, apunta en el filósofo inglés a la deseabilidad de la sociedad civil como instancia de realización del *sumo bien*. Como señalábamos más arriba, este resultado –de un hombre naturalmente apolítico que encuentra la realización del máximo bien en la sociedad civil convencional– se hace posible por la disociación que opera Hobbes entre lo natural y lo bueno. Como veremos a continuación, Strauss sostendrá que también la contrastación entre Hobbes y Epicuro

en lo que concierne a este *sumo bien*, a la apreciación supuestamente compartida de que el bien es idéntico al placer, pone de relieve las consecuencias radicalmente antitéticas que el epicureísmo clásico y el hedonismo político de Hobbes extraen de estas semejanzas sólo aparentes.

Hedonismo clásico y hedonismo político

Porque aun si aceptáramos que el hombre hobbesiano estuviera como el epicúreo guiado por la búsqueda del bien entendida como placer, no existe para Hobbes, insiste Strauss, un sumo bien al que puede arribarse: no hay en Hobbes un punto de reposo del placer pleno, sino tan sólo una búsqueda sin fin que conduce de un placer a otro (*NRH,* 139, *PPH,* 10-11).[58] Y esa búsqueda ilimitada del placer está por otra parte, en última instancia, supeditada a la búsqueda por escapar al mal mayor: no existe propiamente en la teoría de Hobbes un *summum bonum* pero sí existe en cambio un *summum malum* (*PPH,* 15-16).[59] Así, si para el epicureísmo la jerarquía de los deseos naturales[60] está orientada por la afirmación de la vida contemplativa como la forma de vida conducente al mayor placer, para Hobbes, sostiene Strauss, la distinción entre deseos está orientada según el fin de su contribución a la constitución de la sociedad civil, es decir, a la paz,[61] o sea está orientada por la búsqueda de aquel estado que permite escapar al *summum malum*, el miedo a la muerte violenta.

[58] Respecto de la diferencia entre epicureísmo y platonismo en lo concerniente a la ecuación bien/placer, observemos de todos modos que, para la lectura straussiana del Sócrates platónico, el bien más elevado para el hombre –el progreso hacia el conocimiento– es inseparable del placer más elevado –la conciencia de ese progreso–, y "es en ese sentido que el bien más elevado es intrínsecamente placentero" (*OT,* 101).

[59] En ese sentido, el hedonismo hobbesiano se distingue no sólo del convencionalismo filosófico sino también de lo que Strauss denomina convencionalismo vulgar. Cf. *supra,* p. 147, n. 56.

[60] Por ejemplo, entre deseos naturales necesarios y deseos naturales innecesarios.

[61] Así, como veremos, Hobbes distinguirá entre deseos naturales que son el asiento de la justicia y deseos naturales que son el asiento de la injusticia. "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP,* 192).

Esta diferencia respecto de la jerarquía de los deseos ilumina nuevamente la distancia que separa para Strauss al hedonismo político de Hobbes del hedonismo clásico: el *sumo bien* del epicureísmo no parece encontrarse tan fácilmente al alcance de todos. No todos parecen igualmente equipados para aceptar la verdad más cruda, aquella que a la vez abre el camino a la felicidad más elevada: para el filósofo epicúreo "la filosofía repugna al pueblo porque la filosofía requiere libertad respecto del apego a 'nuestro mundo'" (*NRH*, 113).[62] Si nos atenemos a las palabras de Lucrecio, "el movimiento de la falsedad a la verdad no es simplemente un movimiento del terror y la oscuridad más miserables a la luz y la alegría puras. Por el contrario, la verdad aparece en primera instancia como repulsiva y deprimente".[63] Mientras el pueblo se conforma "con la vida completamente antinatural caracterizada por la cooperación de la sociedad coercitiva y la religión", el filósofo asume y atraviesa el carácter en primera instancia repulsivo de la verdad y accede al máximo placer en la vida retirada dedicada a la contemplación.[64]

[62] El párrafo –una suerte de resumen del poema de Lucrecio– continúa así: "Por otro lado, el pueblo no puede retornar a la feliz simplicidad de la sociedad temprana. Debe por lo tanto continuar con la vida completamente antinatural caracterizada por la cooperación de la sociedad coercitiva y la religión. La vida buena, la vida conforme a la naturaleza, es la vida retirada del filósofo que vive en los márgenes de la sociedad civil".

[63] "Notes on Lucretius" (*LAM*, 83). La felicidad de la ciudad temprana, resume Strauss –esta vez en *Natural Right and History*– el relato de Lucrecio, era producto de una saludable ilusión, la fe en la firmeza de las murallas del mundo; esa fe ilusoria, previa a la existencia de la filosofía, se desmoronó como consecuencia de la reflexión acerca de las catástrofes. La pérdida de la ilusión tornó salvajes a los hombres, el salvajismo condujo a la necesidad de coerción y a la búsqueda de dioses activos, que con su voluntad libre suplieran la ausencia de firmeza intrínseca de las murallas. Pero la ilusión no puede sostenerse sin acarrear nuevos males, y por ello "el único remedio reside en atravesar las 'murallas del mundo' ante las que se detiene la religión, y en reconciliarse con el hecho de que vivimos en una ciudad sin murallas, en un universo infinito en que nada de lo que el hombre puede amar puede ser eterno. El único remedio consiste en filosofar, que brinda de forma única el placer más sólido" *(NRH*, 112).

[64] Existe, recuerda Strauss, una desproporción entre la vida conforme a la naturaleza y las exigencias de la ciudad en tanto tal: la vida política requiere necesariamente un grado de coerción incompatible con la vida de máximo placer; a la vez, la vida conforme a la naturaleza es la vida dedicada a la obtención del máximo placer, del

Contrastado en este punto con el hedonismo clásico, el significado del hedonismo político de Hobbes conduce a la afirmación de un hombre naturalmente apolítico, que tironeado por pasiones antagónicas que lo llevan, unas a la guerra y otras a desear la paz, aspira a la sociedad civil como el lugar en el que encuentra la posibilidad de escapar al mal mayor, el miedo a la muerte violenta.[65] A diferencia del filósofo epicúreo, quien elevándose por encima del común de los hombres encuentra la senda de la vida buena, de la vida contemplativa por fuera de la sociedad civil, a través de la asunción de la muerte y la concomitante superación del miedo, el hombre hobbesiano encuentra la senda de la vida apacible en la búsqueda de la paz por encima de todas las cosas, en la asunción del miedo a la muerte como la pasión fundamental.[66] Si el "tipo de hombre autoritativo" del epicureismo es el filósofo que vive en el margen de la sociedad, el "tipo de hombre autoritativo" de la teoría hobbesiana es el hombre sin cualidades, temeroso, el "pobre diablo desnudo y tembloroso".[67] Un "hedonismo pedestre, respetable, sobriedad sin sublimidad ni sutileza", tal es el resultado de la reapropiación hobbesiana del epicureísmo clásico.[68]

Subrayemos para terminar el apartado esta diferencia significativa respecto del miedo que se desprende del análisis de Strauss, sobre la cual volveremos más detalladamente sobre el final del capítulo: para el epicúreo, la vida del filósofo que ha traspasado la necesidad de fe

---

placer más puro, que sólo puede obtenerse a través de la filosofía: el filósofo está destinado a vivir en los márgenes de la sociedad. Véase *NRH*, 112-113.

[65] Como veremos más abajo, Strauss sostiene que, partiendo de los dos principios de la naturaleza humana –la búsqueda ilimitada de poder y la búsqueda de evitación de la muerte– la elección por parte del hombre hobbesiano del miedo a la muerte como la pasión *justa* y de la vanidad como la pasión injusta es teóricamente insostenible según el método de Hobbes.

[66] "'El silencio eterno de estos espacios infinitos atemorizan' al hombre: el estado de ánimo generado por la verdad, el verdadero estado de ánimo, es el miedo, el miedo experimentado por un ser expuesto a un universo que no se preocupa por él guiándolo o equipándolo de manera adecuada". "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 181).

[67] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 48).

[68] *Ibid.*, p. 49.

en las murallas del mundo tiene lugar en los márgenes de la sociedad; pero la vida social –la vida del "pueblo", de quienes no han traspasado las murallas del mundo– requiere la existencia de dioses. Para el hobbesiano, por el contrario, el miedo es la fuente natural del derecho y de la razón: para *querer* la sociedad civil es preciso haber traspasado la fe en las murallas del mundo y haber descubierto que el miedo a la muerte violenta es aquello a lo que debe escapar antes que nada –la destitución de los dioses es la condición para la comprensión de la deseabilidad de la sociedad civil; el miedo no se supera en la vida dedicada a la contemplación, sino que se asume como pasión rectora, origen de la razón y la justicia, en la seguridad de la vida en sociedad–. "El ateísmo político", sostiene Strauss en consecuencia, "es un fenómeno específicamente moderno. Ningún ateo premoderno dudaba de que la vida social requería creer en, y adorar a, Dios o los dioses. Ateísmo político y hedonismo político se pertenecen mutuamente. Surgieron juntos en el mismo momento y en la misma mente" (*NRH*, 169). Como veremos luego, la fe en la posibilidad universal de la Ilustración popular es según Strauss el sustrato necesario del ateísmo hobbesiano y de la teoría política de Hobbes (*NRH*, 198).[69]

¿Qué resta, entonces, para Strauss del supuesto epicureísmo de Hobbes? Tan poco, podríamos afirmar, como de su platonismo o su aristotelismo: la transposición de algunas de sus premisas (el placer como bien, la naturaleza apolítica del hombre) sobre el plano inédito de destitución del estándar natural, y del abandono concomitante de la primacía de la contemplación,[70] tiene por efecto el modificar radical-

[69] Cf. *infra*, pp. 190 y ss.

[70] "El abandono de la primacía de la contemplación o de la teoría a favor de la primacía de la práctica es la consecuencia necesaria del abandono del plano en que platonismo y epicureísmo habían llevado adelante su combate. Puesto que la síntesis entre platonismo y epicureísmo se sostiene sobre la premisa que comprender es hacer" (*NRH*, 177, n. 11). Según Strauss, si la relación entre el hombre y la naturaleza es pensada en términos de un hombre que se enfrenta a la naturaleza no como estándar sino como antagonista hostil, "lo que corresponde a la situación del hombre no es la contemplación agradecida de la naturaleza, y aún menos la vana contemplación del hombre, sino la utilización y el cultivo de la naturaleza" (*PPH*, 125).

mente la significación misma de esas premisas.[71] En cuanto al materialismo epicúreo, supuesta fuente de la mecánica (materialista) de las pasiones de Hobbes, veremos en el próximo apartado como, para Strauss, la teoría hobbesiana del hombre no puede comprenderse en el contexto de su ciencia natural. Así como Strauss había afirmado en *The Political Philosophy of Hobbes* que, privadas de la unidad que les otorga la filosofía aristotélica, las opiniones contradictorias de Hobbes sobre la monarquía patrimonial como forma de estado y sobre la democracia podían ser comprendidos como los *"disjecta membra"* de la *Política* de Aristóteles, así podríamos tal vez aventurar que el hedonismo y el apoliticismo hobbesiano pueden en el mejor de los casos ser considerados por Strauss como los *disjecta membra* del epicureísmo clásico.

Como hemos visto, si seguimos a Strauss, constatamos entonces que la reversión que opera Hobbes en la comprensión clásica de la relación entre derecho y naturaleza es múltiple. Hobbes elimina el presupuesto clásico de un *summum bonum*, de lo bueno por naturaleza; simultáneamente afirma el carácter hostil del estado natural del hombre, y funda el derecho natural en ese estado natural hostil. De esa manera, colocará sobre un plano inédito la relación clásica entre naturaleza y justicia, entre derecho y convención: podríamos decir que, como Maquiavelo (y, con ciertas precauciones, como en la lectura straussiana de los clásicos), Hobbes sostendrá que "independientemente de su institución humana, la justicia es prácticamente inexistente en el mundo". Como Maquiavelo, y a diferencia de los clásicos, afirmará que "el estado de naturaleza se caracteriza por la irracionalidad, y por ende por la injusticia". Por último, a diferencia de Maquiavelo y a semejanza *de la lectura exotérica de los clásicos*, sostendrá que el estado de naturaleza es el que permite determinar "no sólo el estatus o la manera de ser de la justicia, sino también su contenido o su significado".[72] Sobre el plano maquia-

[71] Cf. *supra*, p. 143, n. 52.

[72] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 190). Véase también *WIPP*, 191: "Hemos dicho que en el estado de naturaleza de Hobbes la justicia es prácticamente inexistente. Esto no quiere decir que sea simplemente inexistente: la raíz de la justicia debe encontrarse en el estado de naturaleza y se revela con perfecta claridad *sólo en el*

veliano, Hobbes pretende fundar el derecho natural con una precisión geométrica de la cual éste no puede sino carecer en la filosofía clásica, y que le provee sólo imperfectamente la filosofía *política* clásica. Por cierto, para Hobbes, a diferencia de la lectura exotérica del pensamiento clásico, no es el derecho natural tal como es determinado por la naturaleza como estándar de perfección sino "el derecho natural tal como es determinado en relación con la condición de mera naturaleza [el que] es la raíz de toda justicia".[73] Si en la lectura straussiana de los clásicos el derecho no puede ser natural debido al carácter ineludiblemente imperfecto de los hombres –no todos los hombres pueden alcanzar la perfección; la cesación de males es imposible–, en la lectura straussiana de Hobbes el estado natural no puede ser un estado de derecho dado el carácter imperfecto de la naturaleza: la justicia sólo puede realizarse *prácticamente* de manera convencional; la justicia es inoperante en estado natural, pero se funda en el derecho de naturaleza. A diferencia del derecho natural de los clásicos, el "derecho natural" de Hobbes es, propiamente, natural. Pero al estar anclado no en la postulación de una naturaleza ordenadora y benigna (tal sería la versión "popular", esotérica del platonismo), sino en la afirmación de una naturaleza hostil, su realización no puede sino ser convencional. En una palabra, tanto la afirmación del derecho natural, como la afirmación del carácter humanamente instituido del orden político justo por parte de Hobbes, se alzan en oposición al platonismo y al epicureísmo clásicos.

La disociación hobbesiana de lo bueno y lo natural –la imposibilidad consecuente de lo bueno por naturaleza– corrobora la ruptura de Hobbes con la tradición clásica, tanto con la platónica como con la

---

estado de naturaleza. *La raíz de la justicia es el derecho de naturaleza*". En *Natural Right and History* (p. 189), al referirse a la diferencia entre Hobbes y Epicuro, Strauss sostiene que Hobbes "debía rechazar la denegación implícita de un estado de naturaleza en sentido estricto por parte de Epicuro, esto es, de una condición prepolítica de la vida en que el hombre goza de derechos naturales; puesto que Hobbes *coincide con la tradición idealista al pensar que la pretensión de la sociedad civil depende de la existencia del derecho natural*". (Énfasis míos).

[73] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 190).

epicúrea. Como ya lo hemos advertido, para que sea posible sostener, como lo hace Hobbes, a la vez el carácter naturalmente apolítico del hombre y la superioridad de la vida política por sobre la vida prepolítica es preciso, subraya Strauss, que en el camino se haya modificado sustancialmente la concepción clásica de la naturaleza: "la creencia de que el hombre está expuesto a una naturaleza que no es ordenada ni ordenadora, sino el principio de desorden, de todos los peligros, en otras palabras, la negación de la creación y de la providencia es el presupuesto de la concepción del estado de naturaleza de Hobbes" (*PPH*, 123). Pero una vez establecida esta ruptura resta formular en voz alta la pregunta a la que Strauss, sin explicitarla, no cesa de responder en su lectura de Hobbes: ¿logra Hobbes fundamentar de manera aceptable su propia comprensión del estado de naturaleza?

Las oscuridades de la teoría hobbesiana de la naturaleza

Al recorrer los textos que Strauss dedica a Hobbes observamos en efecto que nuestro autor no cesa de relevar, con mayor o menor grado de explicitación, las oscuridades que envuelven la teoría hobbesiana del estado de naturaleza. Su intención no es, por cierto, la que el propio Strauss atribuye a Raymond Polin: Strauss no se propone producir una interpretación que pueda, partiendo de las premisas hobbesianas, resolver los problemas con que tropieza el propio Hobbes con la ayuda de la elaboración ulterior de la teoría política moderna de raíz hobbesiana.[74] Su objetivo parece ser, por el contrario, el de

[74] Polin, sostiene Strauss, "observa el pensamiento de Hobbes desde el punto de vista de hoy", procurando otorgar claridad a las oscuridades del pensamiento hobbesiano a través de "sus referencias anticipatorias a Kant y Hegel". "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 173 y 175). En otras palabras, Strauss sostiene que en su lectura de Hobbes, Polin da por supuesto sin interrogarlo el triunfo de la respuesta moderna sobre la respuesta clásica; o, como dijera Strauss de su propia obra temprana, acepta sin interrogar "la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que un retorno a la filosofía premoderna es imposible" (véase "Preface...", [*SCR*, 31]; cf. *supra*, p. 118, n. 9).

poner en evidencia las oscuridades de la distinción hobbesiana de lo natural y lo convencional para confrontarla con el tratamiento más profundo de que es objeto según Strauss esta distinción en el pensamiento clásico.

Si Strauss toma en serio el análisis de las contradicciones de la teoría hobbesiana del estado de naturaleza es porque, interesado siempre en la reapertura del "caso" Antiguos vs. Modernos, entiende que la pregunta sobre los orígenes –es decir, "la pregunta sobre la vida del individuo o la raza previa a la convención" (*NRH*, 95)– posee para el pensamiento clásico una importancia decisiva para distinguir el orden de la naturaleza del orden de la convención. Según afirma en *Natural Right and History*, "para alcanzar una distinción clara entre lo natural y lo convencional debemos retroceder al período en la vida del individuo o de la raza previo a la convención. Debemos retroceder a los orígenes". La pregunta sobre los orígenes nos hace retroceder al origen de la sociedad, de allí al origen de la raza humana, y de allí a la pregunta sobre la condición original del hombre, "si era perfecta o imperfecta, y si era imperfecta, si esta imperfección tenía el carácter de la mansedumbre (bondad o inocencia) o del salvajismo" (*NRH*, 95). Como ya hemos podido constatar en el capítulo anterior, la disputa respecto de los orígenes perfectos o imperfectos del hombre es, según Strauss, indisociable de la respuesta a la pregunta respecto de la mejor forma de vida, la vida de obediencia de la religión o la vida filosófica.[75] Y, como observa nuestro autor en *Natural Right and History*, posee para el pensamiento clásico "una importancia decisiva puesto que la respuesta correcta a ella echa luz sobre el estatus, la dignidad, de la sociedad civil y el derecho" (*NRH*, 96). Frente a la intensidad con que el pensamiento clásico plantea la pregunta acerca del origen, asistimos en cambio en la modernidad a "la depreciación, por no decir la ignorancia completa, de las preguntas concernientes al origen de la sociedad civil y de la condición de los primeros hombres" (*NRH*,

[75] Véanse *NRH*, 97, y "Progress or return?" (*JPCM*, 94-95).

96). Esta ignorancia, afirma Strauss allí, es el resultado del rechazo moderno de la naturaleza como estándar: para el pensamiento moderno no parece existir ninguna conclusión pertinente que pueda derivarse de una reflexión sobre la condición original, natural del hombre. El análisis straussiano de la respuesta de Hobbes a la pregunta acerca de los orígenes del hombre, decíamos, sacará a luz sus incoherencias; y estas incoherencias nos advierten que, lejos de constituir un intento serio de dar una respuesta a la distinción entre lo natural y lo convencional, la elaboración hobbesiana del estado de naturaleza viene a rellenar los huecos que separan sus presupuestos incuestionados y su actitud moral original.

Volviendo una vez más nuestra atención a la lectura straussiana de la relación entre Hobbes y el epicureísmo, encontramos que si bien la filosofía natural de Hobbes es, según Strauss, "del tipo representado clásicamente por la física democriteana-epicúrea [...] [y] es tan atea como la de Epicuro", si contrastamos el planteo de Hobbes con el relato epicúreo –o más precisamente, con *De rerum natura*– las diferencias se vuelven notorias; constatamos que resulta difícil establecer cuál es la postura de Hobbes respecto del estado original de los hombres y del origen del mundo. De la lectura de Hobbes podemos deducir a la vez que la raza humana tuvo un comienzo y que no lo tuvo, que el estado de naturaleza es un estado universal generalizable y que no lo es, que el abandono de dicho estado obedece a una causación mecánica y que obedece a una finalidad natural.[76] Puntillosamente, Strauss saca a la luz las incoherencias de la teoría del estado de naturaleza de Hobbes: estas incohe-

[76] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 190-191). Según Strauss, podemos deducir de la lectura de Hobbes que si la raza humana tuvo un comienzo, y si este comienzo no puede comprenderse en términos de la creación bíblica, entonces el estado de naturaleza debió haber existido efectivamente aunque sea durante un breve período; pero esto, sostiene Strauss, a la vez que parece sugerido por Hobbes, es desmentido explícitamente por él, de donde se sigue que "Hobbes aparentemente presupone que la raza humana, y por ende el universo visible, es eterna". Se desprende también de los textos que el estado de naturaleza sería el estado habitual entre los

rencias sugieren que, lejos de poseer un valor explicativo, dicha teoría parece sobre todo destinada a reforzar las afirmaciones dogmáticas de la "actitud moral primigenia" de su autor. Nuevamente, el parentesco de Hobbes con el pensamiento clásico respecto de la comprensión de la relación entre naturaleza y sociedad civil es sólo aparente o superficial y oculta una ruptura radical; y no parece haber nada en la teoría del estado de naturaleza de Hobbes que pueda ser contrastado ventajosamente con el pensamiento clásico, ya sea en su versión epicúrea o en su versión platónica.[77]

La ruptura con la concepción clásica de la naturaleza como estándar no ha dado lugar, parece sostener Strauss, a una teoría del estado de naturaleza capaz de representar una alternativa consistente frente a la reflexión clásica respecto de la naturaleza y los fines del hombre. Como lo veremos a continuación, el impacto de esta ruptura sobre la reflexión acerca de los fines del hombre puede ser comprendido más globalmente a la luz de las consecuencias que posee el abandono de la referencia a la naturaleza como estándar para la posibilidad misma de la formulación de una ciencia del hombre.

---

salvajes, y el que reina en los intervalos en las sociedades civiles que han existido siempre –puesto que el estado de naturaleza no ha sido nunca generalizado–. Pero a la vez, para que el estado de naturaleza sea comprendido en términos no-teleológicos, es preciso que su abandono resulte de una causación mecánica o accidental; pero no sólo el estado de naturaleza no es el estado universal generalizable original, sino que Hobbes afirma que los hombres que se hallan en él disponen del habla y de algunas nociones generales que les permitirán obedecer a los dictados de la razón y abandonar ese estado, con lo que tal abandono no obedece a una causación mecánica sino a la realización de una finalidad natural.

[77] Por otros caminos, vuelvo a coincidir con Gourevitch cuando afirma que "Strauss rechaza la síntesis hobbesiana. No es un 'descubrimiento' o una tercera alternativa [frente al platonismo y al epicureísmo]. No puede dar cuenta de ella misma. Su relato de la relación entre la comprensión prefilosófica y la filosófica es incoherente, y también lo es por ende su relato del todo". Victor Gourevitch, "The problem of natural right", *op. cit.*, p. 38.

b. La naturaleza y los fines del hombre (II): el dualismo hobbesiano

> Estamos todos asidos por la misma dificultad. El derecho natural en su forma clásica está conectado con una visión teleológica del universo [...]. La visión teleológica del universo, de la cual la visión teleológica del hombre es una parte, *parecería* haber sido destruida por la ciencia natural moderna [...]. La salida *parece* haberse decidido a favor de la concepción no-teleológica del universo. Se pueden extraer dos conclusiones opuestas de esta decisión trascendental. Según una, a la concepción no-teleológica del universo le debe corresponder una concepción no-teleológica de la vida humana. Pero esta solución "naturalista" está expuesta a graves dificultades: parece imposible dar cuenta adecuada de los fines humanos si se los concibe meramente como postulados por deseos o impulsos. Por lo tanto, ha prevalecido la solución alternativa. Esto quiere decir que la gente fue forzada a aceptar un dualismo fundamental, típicamente moderno, de una ciencia natural no-teleológica y una ciencia del hombre teleológica [...]. El dilema fundamental que nos tiene asidos ha sido causado por la victoria de la ciencia natural moderna. No podrá encontrarse una solución adecuada al problema del derecho natural hasta tanto no se haya resuelto este problema fundamental (*NRH*, 7-8, énfasis mío).

Como lo señalábamos al comienzo, una de las tesis nodales que sostiene la lectura de Hobbes emprendida por Strauss es la que afirma un dualismo de principios: la teoría política de Hobbes es una teoría *moral*, y no se deriva de su ciencia natural. Más aún: según Strauss, el método científico y la explicación científica naturalista que Hobbes incorpora progresivamente a su filosofía política son agregados posteriores, destinados a otorgarle consistencia explicativa, que en realidad oscurecen las fundaciones reales de su teoría y son incluso muchas veces contradictorias con ésta.[78] Como lo veremos a continuación, esa primera demostración lleva implícita una segunda: en su propósito de reabrir el "caso" que opone a Antiguos y Modernos, a la ciencia teleológica –natural y política– clásica con la ciencia natural (no-teleológica) y

[78] Cf. *supra*, pp. 116-117.

la ciencia política modernas, Strauss buscará demostrar también en este punto la endeblez de las premisas sobre las que se sostiene el pensamiento político moderno. Para ello nos conducirá a descubrir, a través de la teoría de Hobbes, las dificultades teóricas generales que presenta a su entender el dualismo moderno hombre/naturaleza, dificultades no menores, parece decir Strauss, que las que encuentra la teleología clásica. Y, al mismo tiempo, enunciará de manera muchas veces oblicua la tesis de que, en última instancia, es la ciencia natural moderna la que debe sus puntos de partida a la concepción moderna del hombre. Sin duda, si es cierto que el "dilema fundamental que nos tiene asidos ha sido causado por la victoria de la ciencia moderna", la afirmación de Strauss de que no es la comprensión moderna del hombre la que reposa sobre la ciencia moderna, sino la ciencia moderna la que reposa sobre el ideal moderno, y la concomitante demostración de la fragilidad filosófica de dicho ideal representan momentos claves de la reapertura del caso que opone a Antiguos y Modernos.

La enseñanza de Hobbes, entiende Strauss, está atravesada por una ambigüedad fundamental en lo que concierne a la esencia de la relación entre el hombre y la naturaleza.

> Si hacemos frente a esta ambigüedad estamos confrontados con la necesidad de elegir una de las dos interpretaciones alternativas de la ciencia política de Hobbes y de actuar a partir de esta decisión de manera consecuente. Estas interpretaciones alternativas pueden laxamente ser denominadas la interpretación naturalista y la humanista. Es preferible decir que el estudioso de Hobbes debe decidirse si va a entender la ciencia política de Hobbes por sí misma o si va a entenderla a la luz de la ciencia natural de Hobbes.[79]

En otras palabras, si queremos volver a situarnos allí donde se situó Hobbes para reabrir el caso que opone a la filosofía política clásica y a la moderna, a la ciencia teleológica clásica y a la concepción hobbesiana, no podemos *contentarnos con reproducir la ambigüedad de la teoría*

[79] *Ibid.*, p. 177.

de Hobbes; debemos "ascender a las razones para la hesitación de Hobbes [...] y desnudar las dificultades fundamentales con las que Hobbes lidió infructuosamente".[80]

A través del desarrollo de su lectura de Hobbes, Strauss afinará ligeramente su interpretación de la ciencia natural hobbesiana pero mantendrá permanentemente su convicción de que sólo la lectura humanista –es decir, dualista–, y no la naturalista, puede dar cuenta de la filosofía política de Hobbes.[81] En su "ascenso a las razones para la hesitación de Hobbes" Strauss erige su interpretación sobre la afirmación, ricamente abonada en sus textos, de que la ciencia hobbesiana del hombre no se deduce de su ciencia natural[82] sino que está basada en una comprensión unitaria de la vida humana que es, en Hobbes, independiente y anterior a su descubrimiento de Euclides o a su fascinación con el método deductivo-compositivo de Galileo. Pero esta "comprensión unitaria de la vida humana" de Hobbes, reconoce Strauss, está ya en ruptura con la comprensión clásica tradicional, teleológica y jerárquica, de la naturaleza y de los fines del hombre en su seno; como ya lo hemos visto, el hombre hobbesiano, naturalmente apolítico, se encuentra naturalmente en el seno de una naturaleza hostil, a la cual debe escapar ingresando en la sociedad civil artificial. En este sentido, afirma nuestro autor, es efectivamente posible decir que la concepción hobbesiana de la naturaleza, que su visión del todo, antecede lógicamente a su visión unitaria de la vida humana: la visión hobbesiana de la vida humana está en ruptura con la visión tradicional de una naturaleza teleológica, ordenadora y benigna.

[80] "On the basis of Hobbes's...", *WIPP*, 177.

[81] Ya en el Prefacio a *The Political Philosophy of Hobbes*, Strauss señalaba que el objeto particular de dicho estudio era mostrar que la ciencia política de Hobbes no podía ser derivada de su ciencia natural, que "la base real de su filosofía política no es la ciencia moderna"(*PPH*, ix).

[82] Según la concepción naturalista, sostiene Strauss, a la concepción no-teleológica del universo le correspondería una concepción no-teleológica de la vida humana; a la física materialista-mecánica del universo le correspondería una teoría mecánica de los apetitos y los impulsos naturales del hombre.

> Incluso podemos conceder que su visión del todo precede su visión del hombre y de las cosas humanas conforme al orden necesario de la filosofía, siempre y *cuando comprendamos esta precedencia de la siguiente* manera. La visión del hombre de Hobbes, en la medida en que es esencial a su enseñanza política, expresa la manera en que la nueva visión del todo afecta al "hombre entero" [...]; el estado de ánimo generado por la verdad, el verdadero estado de ánimo, es el miedo, el miedo experimentado por un ser expuesto a un universo que no se preocupa por él guiándolo o equipándolo de manera adecuada.[83]

Es en el contexto de la ruptura con la visión tradicional de una naturaleza ordenadora, benigna, teleológica –sobre el plano del realismo maquiaveliano– que se abre la posibilidad para el dualismo moderno. La filosofía política de Hobbes es independiente de la ciencia natural moderna, pero esta disociación entre ciencia del hombre y ciencia de la naturaleza ya señala ella misma la profunda ruptura con la comprensión tradicional de la naturaleza.[84] El ateísmo de Hobbes, y su concomitante interés en el hombre en tanto tal, o dicho de otra manera, su "particular concepción de la naturaleza es la base implícita de sus posiciones en filosofía política y moral. Pero es necesario plantear la pregunta de si la concepción de la naturaleza que es el presupuesto de su filosofía política es idéntica a la concepción de la naturaleza que explica en sus escritos científicos" (*PPH*, 167). Claramente, Strauss responde negativamente a dicha pregunta: existe, sostiene, una incompatibilidad entre los presupuestos de su filosofía política y la concepción de la naturaleza que se desprende de su método científico, que oscurece la comprensión adecuada de Hobbes: en particular, mientras su visión del hombre y de su relación con la naturaleza lo llevan a una postura dualista, la adopción del método euclidiano y de la ciencia natural moderna conducen a una metafísica

[83] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 181).

[84] Como se puede apreciar en la cita que reproducimos al comienzo de este apartado Strauss despacha rápidamente la solución alternativa, la solución naturalista de una ciencia del hombre no-teleológica derivada de la ciencia natural no-teleológica, como evidentemente insatisfactoria. Tal vez debiera interrogarse esta rapidez excesiva.

de tipo monista. Si pretendemos comprender a Hobbes, o si pretendemos hacer justicia a la confrontación del pensamiento clásico y el pensamiento hobbesiano, debemos elucidar no sólo la afinidad que existe entre la asunción por parte de Hobbes de un universo no-teleológico y su visión unitaria de la vida humana, sino también la incompatibilidad irreductible que existe entre los presupuestos de su filosofía política –su visión unitaria de la vida humana, su actitud moral– y el método científico con que intentará posteriormente justificarla. Debemos comprender esa diferencia, y también los motivos por los que Hobbes, consciente o inconscientemente, pretendió ocultarla.

El humanismo de Hobbes (o la solución hobbesiana a la ausencia de suplementación supramoral de la moral)

Frente a la copresencia incompatible del materialismo monista y el dualismo en la teoría de Hobbes, el intérprete, afirma Strauss, debe optar por subordinar una de las lecturas a la otra. Él, por su parte, sostendrá que sólo la lectura dualista permite elucidar satisfactoriamente la filosofía política hobbesiana.

Como ya lo hemos advertido, Strauss sostuvo siempre que la filosofía política de Hobbes estaba sustentada en lo que denominó una "visión unitaria de la vida humana" de carácter moral: es porque la suya es una teoría *moral* que el materialismo monista de una mecánica de las pasiones es incompatible con su propósito. Las numerosas contradicciones de la obra de Hobbes deben entenderse de esta manera: ni las concepciones que le provee la tradición filosófica clásica, ni tampoco las que le provee la ciencia moderna, son plenamente compatibles con una visión del hombre que, a la vez que lo independiza en cuanto a sus fines de la subsunción a todo orden trascendente u objetivo (*PPH*, viii), funda el derecho natural subjetivo no en las pasiones en tanto tales sino en una distinción moral entre pasiones.[85]

[85] "La filosofía política desprovista de su fundación moral es, por cierto, la filosofía política de Spinoza. Ciertamente fue Spinoza y no Hobbes quien equiparó fuerza y derecho *[made might equivalent to right]*" (*PPH*, 28).

La "visión unitaria de la vida humana" es el sustrato de una visión moral no-tradicional, incompatible tanto con la moral clásica como con una pura mecánica de las pasiones (*PPH*, x-xi).[86] Es incompatible con la moral clásica (teleológica), porque en ella los fines del hombre no se ordenan según los fines de una naturaleza que lo trasciende. Es incompatible con una pura mecánica de las pasiones (monista-materialista) porque es, de todas maneras, una visión *moral*. El dualismo hobbesiano, sostiene Strauss, se instala (imperfectamente) en el hiato entre estas dos incompatibilidades.

Como ya lo hemos observado, Strauss afirma que –como el maquiaveliano– el hombre hobbesiano se halla expuesto a una naturaleza que, lejos de proveer los fines que guían su acción, es un estado hostil a ser combatido y superado.[87] Hemos visto, a su vez, en nuestra lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, que el abandono de la idea de una naturaleza que actúa como principio jerárquico de orden tiene por corolario, por un lado, el abandono de la figuración de un estándar a la luz del cual sea posible juzgar las acciones de los hombres, y por el otro, un nuevo interés en el hombre como medida de sus propias acciones (*NRH*, 190-191):[88] una nueva mirada humanista. Ya sea a través del análisis del alejamiento progresivo de Hobbes respecto

[86] Somos conscientes de que hemos eludido hasta aquí la explicitación de aquello que Strauss entiende como la "visión unitaria de la vida humana" de Hobbes. Nuestro propósito es continuar despejando todo lo que hay alrededor de ella antes de centrarnos específicamente en su análisis.

[87] Recordamos la cita reproducida más arriba: "La creencia de que el hombre está expuesto a una naturaleza que no es ordenada ni ordenadora, sino el principio de desorden, de todos los peligros, en otras palabras, la negación de la creación y de la providencia es el presupuesto de la concepción del estado de naturaleza de Hobbes" (*PPH*, 123). Véanse también *NRH*, 169, 198; "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 189-190) y *PPH*, 55.

[88] Véase también *PPH*, 91 y ss. "Cuanto más se considera al hombre 'la más excelente obra de la naturaleza', más se vuelve el hombre, y no el orden eterno que trasciende al hombre, el tema central de la filosofía [...]. Se busca un ideal a través del cual el hombre no trasciende su humanidad, sino que permanece un hombre, un ser racional-sensual" (*PPH*, 91).

de la influencia de la filosofía clásica en *The Political Philosophy of Hobbes*, ya sea en la observación de la particularidad con la que el pensamiento hobbesiano se inscribe sobre el plano de la ruptura maquiaveliana con la tradición en *Natural Right and History* o en *What is Political Philosophy?*, en la lectura de Strauss la especificidad de la moral hobbesiana se vuelve inteligible a la luz del abandono de la creencia en *un principio "objetivo", suprahumano, conforme al cual* el hombre debe orientar sus acciones, y del "nuevo interés en el hombre" –del humanismo– que le es concomitante. En múltiples oportunidades, en uno u otro texto, Strauss se referirá al abandono de la creencia en un principio "suprahumano" bajo el rótulo del *ateísmo* de Hobbes.[89] Más precisamente, y como lo hemos analizado largamente respecto de Maquiavelo, se trata también aquí del abandono de la creencia en un suplemento supramoral de la moral, sea éste la obediencia de la religión o la contemplación de la vida filosófica: la moralidad de la acción humana debe volverse inteligible a partir del hombre mismo, no de su inscripción en un orden que lo trascendería. Pero a diferencia de lo que sucede en Maquiavelo, quien a la vez había puesto en evidencia la exigencia, y negado la consistencia, de una suplementación supramoral de la moral, Hobbes, afirma Strauss, buscará fundar de manera nueva esa moral, la inconsistencia de cuyos cimientos había puesto al descubierto su antecesor: "La filosofía política de Hobbes descansa sobre la ilusión, no de una moralidad amoral, sino sobre una nueva moralidad, o, para hablar en conformidad a la intención de Hobbes, sobre una nueva fundación de la moralidad eterna y una" (*PPH*, 15).

Distanciándose de Maquiavelo, Hobbes "aceptaba la noción tradicional de que la justicia no es simplemente el trabajo de la sociedad y de que existe un derecho natural. Pero también aceptaba la crítica de Maquiavelo de la filosofía política tradicional: la filosofía política tradicional apuntaba demasiado alto".[90] Hemos sostenido repetidamen-

[89] Véanse *NRH*, 169, 198, y "On the basis of Hobbes's...", (*WIPP*, 189-190); en la cita reproducida en la nota 87 habla de su "negación de la creación".

[90] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 48).

te, a través de este capítulo y del anterior, que en la lectura detenida de Strauss nos encontramos con que, para éste, de la ecuación filosófica clásica bueno = natural no es posible derivar la afirmación del carácter natural de la justicia, o de la existencia del derecho natural. A través de la crítica maquiaveliana de la filosofía política tradicional hemos accedido, con Strauss, al carácter a la vez políticamente necesario pero teóricamente indemostrable de la moral clásica. Una vez más, la evaluación que Strauss atribuye a Hobbes –"aceptaba la noción tradicional de que la justicia no es simplemente el trabajo de la sociedad y de que existe un derecho natural"– está teñida, como vemos, por la difracción propiamente hobbesiana del proyecto clásico. Es esta comprensión difractada de la filosofía clásica por parte de Hobbes, tratada en el primer apartado de este capítulo, que permite comprender la lectura straussiana del abandono hobbesiano de un "principio objetivo" de la moral clásica.

Esta difracción puede observarse en el tratamiento straussiano de la preocupación de Hobbes por la *aplicabilidad* de los principios morales. En *The Political Philosophy of Hobbes* Strauss advierte que el abandono hobbesiano de la referencia a un principio objetivo se inicia como una crítica a la *eficacia* de los preceptos transmitidos tanto por la filosofía clásica como por la moral religiosa y no a los preceptos mismos; la preocupación inicial por la *aplicabilidad* de los preceptos, sostiene allí Strauss, conducirá a Hobbes a poner en cuestión los preceptos morales mismos.[91] En *What is Political Philosophy?* y sobre todo en *Natural Right and History* la génesis de la moralidad hobbesiana es dejada de lado, y la temática de la aplicabilidad de los preceptos morales es abordada directamente como manifestación de la inserción

[91] Esta crítica, que supone inicialmente una aceptación de los preceptos morales de la tradición, lleva a Hobbes a buscar en la historia la forma de solucionar el problema de la obediencia a dichos preceptos (*PPH*, 93) y culminará finalmente en la crítica de los preceptos mismos como orientadores del orden deseable (*NRH*, 182); la radicalización de la crítica del carácter utópico de los preceptos transmitidos por la tradición conducirá al cuestionamiento del carácter dogmático, indemostrable, de los propios preceptos, y al establecimiento de otros, a la vez "demostrables" y "aplicables".

de la teoría política hobbesiana sobre el "plano del realismo maquiaveliano".[92] Más allá de las diferencias de tratamiento, en uno y otro caso la preocupación por la aplicabilidad, advierte el propio Strauss, es ella misma ya indicio de una ruptura con la comprensión clásica de la naturaleza y, en relación con ella –añadimos nosotros–, de la finalidad de la ciudad y de la función de la filosofía política. Como lo señalábamos más arriba, el diagnóstico hobbesiano del fracaso de la filosofía política clásica implicaba ya una modificación de la finalidad de ésta. Si, como sosteníamos, conforme a la comprensión clásica de la naturaleza como estándar, y de la vida contemplativa como forma más elevada de vida, para Strauss la filosofía *política* clásica tenía por finalidad resolver el problema no de la ciudad ideal sino de la política filosófica, en la comprensión hobbesiana de la filosofía política –de su necesidad y su posibilidad– ésta es llamada ahora a resolver el problema de la condición humana en la tierra, a resolver el problema de la actualización del orden social justo.[93]

Es en el contexto de esta nueva finalidad que el problema de la aplicación se torna relevante: la filosofía política moderna ya no es la política filosófica que preserva la posibilidad de la reflexión filo-

[92] "Lo que Hobbes intentó hacer sobre la base de la objeción fundamental de Maquiavelo a la enseñanza utópica de la tradición, aunque en oposición a la solución del propio Maquiavelo, fue mantener la idea de la ley natural pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre; sólo si puede ser deducida de cómo viven los hombres realmente, de la fuerza más poderosa que determina actualmente a todos los hombres, o a la mayor parte de los hombres la mayor parte del tiempo, puede la ley natural ser efectiva o de valor práctico." *(NRH,* 180).

[93] Como lo hemos visto más arriba, según Strauss, para la filosofía clásica el orden perfecto es un ideal utópico, un estándar a la vez ideal e irrealizable por ser contrario a la naturaleza. La filosofía clásica es la interrogación acerca de la buena vida: la filosofía política clásica es política filosófica destinada a proteger la vida filosófica frente al tribunal de la ciudad. El abandono del estándar natural por parte de la filosofía moderna es el signo de una inflexión radical en la finalidad de la filosofía política: desligada de un estándar a la luz del cual se ordena la jerarquía de las formas de vida, la filosofía política moderna centrará su interés en el hombre y en la búsqueda de las condiciones en que este hombre puede realizar sus fines, definidos ahora ya no desde la perfección de su naturaleza, sino desde su naturaleza primera.

sófica acerca del orden justo, sino que centrará su interés en la búsqueda de las condiciones en que puede *realizarse* el orden justo,[94] y en aras de ello, sostiene Strauss, redefinirá lo justo reorientándolo sobre la pasión más poderosa. A la vez que supone una modificación radical de la concepción clásica de la finalidad de la filosofía política, la problemática de la *aplicabilidad* de los preceptos morales pone también de relieve para Strauss la equivocada comprensión hobbesiana de la naturaleza de los principios morales para la filosofía clásica; la crítica del carácter dogmático de dichos preceptos revela una vez más, como lo hemos señalado, el desconocimiento por parte de Hobbes del carácter *político* de la filosofía política clásica, que lleva a ésta a reconocer la necesidad de sostener "la ficción de la posibilidad de la ciudad justa", es decir, la ficción de la posibilidad de una fundación natural para la moral. En su preocupación por encontrar un fundamento irreductible para los preceptos morales, Hobbes, sostiene Strauss, tomó la justicia mucho más en serio que Maquiavelo; y más también, podemos añadir, que la filosofía clásica... y que el propio Strauss.

Ya desde *The Political Philosophy of Hobbes* constatamos entonces que, remontando a su origen el hilo de la distancia cada vez mayor que separa a Hobbes de la filosofía clásica, nos encontramos según Strauss *ab initio* con un abismo sustancial: desde el comienzo la interrogación hobbesiana de los preceptos morales está guiada por la preocupación por un orden que, para ser eficaz, debe garantizar la realización de los fines del hombre concebidos con eje en el hombre mismo, en sus pasiones más poderosas. Desde el comienzo Hobbes orienta su comprensión del hombre *no* a la luz de la naturaleza que lo trasciende, sino a la luz del hombre mismo, al que considera "la más excelsa obra de la naturaleza". En este sentido estricto, afirmará

[94] Recordemos la distinción que, respecto de los significados ordinario y profundo de la filosofía política, establece Strauss entre quienes se proponen "guiar la acción" y quienes se proponen "simplemente entender las cosas como son". Cf. *supra*, capítulo I, p. 134.

Strauss, Hobbes fue y siguió siendo siempre un humanista (*PPH*, 35).[95] En la visión hobbesiana de la vida humana que dará forma a su teoría del estado, el hombre ocupa el lugar más elevado: "humanismo" es, una vez más, una de las múltiples maneras en que Strauss nombrará el abandono de un principio suprahumano a la luz del cual se vuelve inteligible el lugar del hombre en el universo, y el recentramiento de la reflexión con eje en el hombre. Este humanismo originario, podemos deducir también, esta actitud moral originaria vela el significado más profundo de la filosofía clásica para los ojos de Hobbes, le impide comprenderla como ella se comprendió a sí misma.

¿En qué se distingue, en la lectura de Strauss, el humanismo hobbesiano del humanismo maquiaveliano? Ambos, afirmábamos recién, centran su mirada en un hombre que no se orienta según un fin inscripto en una naturaleza que lo trasciende. En nuestro recorrido de la lectura straussiana de Maquiavelo hemos descubierto que la caída del suplemento "x" de la moralidad nos enfrenta a hombres movidos todos ellos por la necesidad, pero por necesidades diferenciadas según su naturaleza: los hombres virtuosos actúan impulsados por la ambición de gloria, y los más virtuosos de ellos son aquellos que, movidos por su necesidad a actuar de la manera más perfecta, comprenden las necesidades fundamentales que gobiernan la vida humana (*TM*, 251).[96] Estos hombres, en su expresión más elevada, son llevados por su ambición a erigirse en fundadores de nuevos modos y órdenes. Como ya lo hemos anticipado en nuestra revisión del análisis straussiano del epicureísmo de Hobbes, y como podremos obser-

[95] Incluso su lectura juvenil de Aristóteles, sostiene Strauss, es ya una lectura humanísticamente difractada: interés en la filosofía moral antes que en la metafísica, primado de la práctica por sobre la teoría, justificación de la filosofía por los beneficios que puede ofrecer a los hombres y *no* por su felicidad intrínseca, promoción de la virtud aristocrática al lugar de virtud más elevada. Según Strauss, existe una conexión histórica clara entre el elogio de la aristocracia y el aristotelismo leído en clave humanista, cuya expresión más clásica es *Il Cortigiano* de Castiglione *(PPH*, 34-46).

[96] Cf. *supra*, capítulo 1, pp. 87-88.

varlo más detalladamente en el apartado 4 de este capítulo, la diferencia entre la interpretación hobbesiana de la vida humana y la visión maquiaveliana se sostendrá esencialmente, en la lectura de Strauss, en la proposición de que si para Maquiavelo el miedo es la pasión que guía al hombre común y la ambición de gloria la que guía al fundador,[97] para Hobbes "el miedo es considerado como el motivo suficiente para todo comportamiento adecuado" (*PPH*, 113). Hobbes descubre en el miedo a la muerte violenta la pasión más poderosa, la pasión universal, igualitaria, capaz de guiar al hombre a actuar en conformidad con su finalidad: en la visión hobbesiana de la vida humana "la muerte ocupa el lugar del *telos*" (*NRH*, 180-181);[98] los hombres ya no se diferencian entre ellos según el tipo de necesidad que los hace actuar adecuadamente. En el camino que lleva de Maquiavelo a Hobbes, ya "no es el brillo y el 'glamour' de la gloria –o el orgullo– sino el terror del miedo a la muerte que se sitúa en la cuna de la sociedad civil: los fundadores de la civilización no son héroes, sean éstos héroes fratricidas e incestuosos, sino pobres diablos desnudos y temblorosos".[99]

El carácter dogmático del humanismo de Hobbes

Ahora bien, ¿por qué deberíamos optar por el humanismo hobbesiano, instalado sobre el plano maquiaveliano de la destitución de un universo teleológico, frente a la comprensión teleológica clásica del universo, y del hombre en su seno? ¿Es la teoría hobbesiana una refutación admisible de la teoría clásica? ¿Está su "visión unitaria de la vida humana" fundada de manera suficiente? Éstas son las preguntas que debemos poner en boca de Strauss si tomamos en serio su afirmación

[97] Recordemos que, como lo sostuvimos en el capítulo anterior, en la lectura que hace Strauss de Maquiavelo, no sería la ambición de gloria sino el eros filosófico la *verità effetuale* de la propia dedicación de Maquiavelo al descubrimiento de los Nuevos Modos y Órdenes.

[98] Véase también *PPH*, 112.

[99] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 48).

de que es preciso reabrir el caso de "Antiguos vs. Modernos" situándonos en el punto mismo en que se situó Hobbes.

Como lo advertíamos en el capítulo anterior, Strauss sostiene que el realismo político de Maquiavelo se erige sobre la afirmación dogmática de un universo no-teleológico. Si, según Strauss, la vitalidad del pensamiento occidental se había sostenido, en última instancia, en la imposibilidad de la filosofía de refutar a la teología –a la revelación–, y por la igualmente imposible refutación de la filosofía por parte de la teología, la pretensión moderna de haber saldado este conflicto a través de la destitución de ambas suplementaciones de la moral, la religiosa y la filosófica, está erigida *no* sobre la demostración de la falsedad de la comprensión clásica de la superioridad de la vida filosófica, ni de la comprensión teológica de la superioridad de la vida de obediencia a la ley divina, sino sobre la postulación dogmática de un mundo des-teologizado y des-teleologizado, con centro en el hombre.[100]

La lectura straussiana, muchas veces sorprendentemente minuciosa, de la crítica hobbesiana de la religión debe, entendemos, ser interpretada a la luz de los párrafos anteriores: uno de los hilos que recorre los textos que Strauss dedica a Hobbes es la demostración, por lo general no explicitada, de que el ateísmo de Hobbes es, a la vez que innegable, de una precariedad filosófica notable. Su ateísmo, y su concomitante humanismo, no están sostenidos de manera consistente en una supuesta refutación de la ciencia teleológica clásica y de la teología por parte de la ciencia natural moderna sino sobre una visión de la vida humana de carácter intuitivo e incuestionado.[101] Nue-

[100] Nuestra afirmación no hace sino dar un alcance más general a la afirmación de Strauss según la cual "en lo que concierne a la enseñanza de Hobbes respecto de la soberanía en particular, su carácter doctrinario se muestra con mayor claridad por las negaciones que implica" (*NRH*, 192).

[101] "Esta visión puede por lo tanto encontrar una expresión adecuada, por ejemplo en máximas y reflexiones, en el estilo del contemporáneo de Hobbes, La Rochefoucauld (cuyas opiniones sobre la importancia del *amour-propre* son, dicho sea de paso, muy afines a las opiniones de Hobbes respecto de la importancia de la "gloria" o el "orgullo"), más que en un sistema filosófico" *(PPH*, x).

vamente, estamos en presencia de un dualismo hombre/naturaleza en el cual las premisas antropológicas se sostienen sobre una actitud moral original en evidente ruptura con el pensamiento clásico, y no sobre "un sistema filosófico" que pueda pretender constituirse en una alternativa a aquel. Como lo afirmábamos más arriba, coincidimos con Gourevitch en creer que Strauss pretende demostrar que la teoría de Hobbes no puede representar una alternativa frente al pensamiento clásico porque "su relato de la relación entre la comprensión prefilosófica y la filosófica es incoherente, y también lo es, por ende, su relato del todo".[102]

La concepción hobbesiana del hombre, repetimos, descansa según Strauss *no* sobre la ciencia moderna sino sobre una visión de la vida humana de carácter intuitivo, que carece de la elaboración propia de un sistema filosófico.[103] Existe una contradicción insalvable entre "la concepción [dualista] de la naturaleza *presupuesta* por la filosofía política de Hobbes" y "la metafísica monista (materialista-determinista) que Hobbes *enseña* y que se vio obligado a adoptar simplemente porque no encontraba otra posibilidad para escapar a una concepción 'sustancialista' de la mente, y por lo tanto al 'reino de la oscuridad'"(*PPH,* 168). No obstante, afirmará Strauss, es cierto también que es posible establecer un parentesco entre la concepción original, dualista, de la naturaleza en Hobbes, y su posterior intento de sostener su filosofía política sobre una metafísica materialista. Pero la precedencia de los elementos de la "comprensión unitaria de la vida humana" respecto de las formulaciones correlativas de la ciencia natural que luego les darán sustento nos alertan, sugiere Strauss, respecto de la verdadera génesis de la relación moderna entre ciencia natural y ciencia del hombre, que la ciencia natural moderna oculta. Así, la tesis de que la muerte es el mayor de

[102] Cf. *supra,* p. 159, n. 77.

[103] ¿Deberíamos tal vez decir, como dice Hobbes respecto de la filosofía clásica (véase *NRH,* 166), que para Strauss la visión de la vida humana de Hobbes "es más un sueño que ciencia"?

los males lleva implícita la convicción, refrendada por la ciencia natural, de que el alma no es inmortal; la afirmación de la igualdad natural logra sustento sobre la afirmación de una concepción que sostiene que no existe ninguna graduación natural, ningún orden en la naturaleza. La antítesis fundamental entre miedo y vanidad postulada por Hobbes presupone la preferencia del sentido del tacto por encima de los demás sentidos (*PPH*, 27), refrendada posteriormente por la explicación científica de la percepción y el conocimiento. La aserción de la preeminencia de la moción lineal por sobre la moción circular en su teoría de la naturaleza humana es *previa al interés de Hobbes en la física y se lee en el presupuesto* de una civilización progresiva e ilimitada de la naturaleza del hombre (*PPH*, 166-167).[104] Negación de la inmortalidad del alma, negación de un orden jerárquico natural, preeminencia del sentido del tacto, moción lineal, progreso ilimitado: nos reencontramos así, como presupuestos de la comprensión hobbesiana de la naturaleza humana, con los elementos que componían la visión maquiaveliana del universo no-teleológico. No retornaremos aquí sobre la afinidad que, en la interpretación de Strauss, estos componentes poseen con la concepción teológica del universo y que conforman aquello que en el capítulo anterior denominamos una "teología decapitada". De diversas formas, sin decirlo explícitamente, Strauss sugiere que la visión de la ciencia natural se inscribe ya sobre una nueva visión específicamente moderna –el plano maquiaveliano– del hombre, y de la relación entre el hombre y la

[104] Respecto de la moción lineal y la moción circular, Strauss añade allí mismo que de todos modos "en su física Hobbes nunca alcanzó una comprensión adecuada del principio de inercia". Respecto de la distinción entre el concepto moderno de cultura o civilización como actividad creadora del hombre, y la idea clásica de cultivo de la naturaleza como desarrollo de las disposiciones conformes a la naturaleza, véase por ejemplo *NRH*, 135. Me permito también remitir a mi texto "Más allá del liberalismo. Notas sobre la *Anmerkungen* de Leo Strauss a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt", incluido en J. Dotti y J. Pinto (comps.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 211-227.

naturaleza;[105] la ciencia natural vendrá a cumplir la función apologética de confirmación de una actitud moral postulada como dogma.[106]

En síntesis, la demostración del carácter dualista de la teoría hobbesiana parece entonces tener por fin, en primer lugar, restituir el carácter propiamente *moral* de esta teoría, y en segundo lugar, sacar a la luz sus postulados propios, sus debilidades y sus aporías en tanto teoría moral. Simultáneamente, a partir de la demostración del carácter moral de la teoría política de Hobbes, y por ende del carácter dualista de su teoría general, la demostración de las debilidades de la misma bipartición dualista debería a la vez llevar a interrogar la supuesta evidencia del dualismo moderno, las aporías y contradicciones envueltas en su definición misma, para reintroducir la pregunta de su superioridad respecto de la concepción clásica, teleológica, de la naturaleza.

Las contradicciones del dualismo de Hobbes

La embestida straussiana contra lo que entiende como el dualismo hombre/naturaleza de la teoría de Hobbes posee entonces una segunda faceta: se trata, para Strauss, no sólo de poner en evidencia el carácter aporético o dogmático del humanismo hobbesiano, sino de resaltar al mismo tiempo el carácter mal establecido, problemático, de la propia bipartición dualista. No analizaremos aquí en detalle la crítica straussiana del dualismo hobbesiano; expondremos tan sólo

[105] "Uno podría decir con el propio Hobbes que estos principios, en la medida en que son relevantes para la comprensión de la vida humana, son conocidos por todos por su propia experiencia de sí (*De Homine*, XI, 2). Y se podría agregar que el significado humanamente relevante de estos principios –la negación de un *summum bonum* y de la eficacia de la moral– fue realizado por Maquiavelo alrededor de un siglo antes de la emergencia de una ciencia natural nueva". "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 180).

[106] "La relación entre su ciencia política y su ciencia natural puede provisoriamente ser comparada a la que existe entre dogmática y apologética en la teología", *ibid.*

de manera casi descriptiva cómo, a través de distintos textos, Strauss irá subrayando el carácter contradictorio de los aparentes presupuestos científicos de la actitud moral de Hobbes, para develar "las razones características que impidieron que [Hobbes] pudiera dar alguna vez una explicación suficientemente clara de su enseñanza".[107]

En lo que concierne entonces al dualismo (de la relación entre ciencia natural y ciencia del hombre), Hobbes, sostiene Strauss, "asume una bipartición fundamental de las ciencias y por ende de las cosas. Pero se muestra inseguro respecto del carácter preciso, o del fundamento, de esta bipartición fundamental".[108] Las biparticiones entre cuerpo y mente, entre voluntario y no-voluntario, no parecen satisfacerlo porque no dan cuenta de la fundamental diferencia entre lo humano y lo no-humano, "sin mencionar la cuestión de si no se vuelven cuestionables con el corporalismo y el determinismo"[109] de Hobbes. Enfrentado a esta dificultad, afirma Strauss, Hobbes parece situar la diferencia esencial entre el hombre y el resto de los animales en el habla, pero concibiendo a ésta como un invento humano (y no como un don). Así, la diferencia esencial entre el hombre y el resto de los animales reenvía la bipartición fundamental a su origen en el hombre, no a lo que el hombre *es* por naturaleza, sino a lo que el hombre *hace*: la diferencia fundamental se establece entre aquello que es hecho por el hombre y aquello que no es hecho por el hombre. Esta bipartición, si bien se asemeja a su vez a la bipartición entre lo natural y lo artificial que Hobbes aplica a los cuerpos (naturales y artificiales), presenta sin embargo una particularidad significativa: en ella lo artificial, lo que el hombre *hace*, incluye a los propios principios del conocimiento: "sólo comprendemos lo que hacemos".[110] Lo natural es esencialmente inaccesible a la comprensión humana.

[107] *Ibid.*, p. 174.
[108] *Ibid.*, p. 182.
[109] *Ibid.*
[110] *Ibid.* y *NRH*, 174.

El "conocimiento" forma parte de lo que el hombre *hace*, y es por *lo tanto* de naturaleza fundamentalmente diferente de aquello que *es* independientemente del hombre. No existe, para Hobbes, ninguna armonía natural entre el universo y la mente humana (*NRH*, 175); si bien esta ausencia de armonía no anula la posibilidad de una ciencia natural, sí la condena a permanecer fundamentalmente hipotética (*NRH*, 174): "sólo tenemos conocimiento científico o absolutamente certero de aquello de lo que somos causa, o de cuya construcción se halla en nuestro poder o depende de nuestra propia voluntad arbitraria" (*NRH*, 173). En la búsqueda de un saber que pueda escapar a los avatares del dogmatismo tradicional, siempre jaqueado por el escepticismo, Hobbes, analiza Strauss, procura construir una nueva filosofía dogmática sobre el modelo de la matemática, "el único conocimiento cierto disponible, que no está concernido por los fines sino que 'consiste exclusivamente en comparar figuras y movimientos'" (*NRH*, 171). A la vez, consciente de que una postura consistentemente mecanicista excluye la posibilidad de hacer ciencia, Hobbes se ve en la necesidad de descubrir una isla "natural", eximida del flujo de la causación mecánica, sobre la cual erigir el edificio del conocimiento cierto (*NRH*, 172, 176). Esa isla, señala Strauss, será la del universo de nuestra propia construcción: "la causa del mundo de nuestros constructos no tiene otra causa más allá, una causa que no esté, o no esté completamente, en nuestro poder; el mundo de nuestros constructos posee un comienzo absoluto o es una creación en sentido estricto" (*NRH*, 173). Así, "no es la nueva cosmología mecánica sino lo que luego sería llamado 'epistemología' lo que se convierte en el sustituto de la cosmología teleológica"(*NRH*, 176-177).

Ahora bien, según Strauss, la dificultad insalvable a la que se ve expuesta la visión de la ciencia de los constructos de Hobbes es que, en última instancia, esta ciencia se apoya en la "experiencia", es decir, en algo que es dado y no construido. Y que al intentar salvar esta dificultad distinguiendo entre ciencias propiamente dichas, constructivas o demostrativas (matemática, ciencia política), y ciencias de menor rango como la física, Hobbes no hace sino crear una nueva

dificultad en la medida en que la ciencia política presupone el estudio científico de la naturaleza del hombre, que es parte de la física (*NRH*, 173-174, n. 9).[111] Una vez más, Strauss sostiene entonces que no sólo Hobbes no logra determinar de manera teóricamente satisfactoria la bipartición dualista de su ciencia, sino que esta dificultad afecta de manera insalvable a las premisas de su ciencia política: ésta, lejos de proceder de manera puramente constructiva como lo hacen las matemáticas, *parte* de un estándar incuestionado –la paz–, sustentado en una determinación igualmente incuestionada de la naturaleza del hombre; sobre este presupuesto "de un hombre que tiene un carácter tal en virtud del cual puede oponerse a la naturaleza en tanto tal",[112] Hobbes erigirá un edificio apologético de tipo matemático para sostener su presupuesto dogmático; o, dicho de otra manera, "la sustancia de lo que [Hobbes] enseña respecto del hombre está concebida en un *esprit de finesse* antes que en un *esprit de géometrie*".[113]

Si atentos a esta lectura recorremos los textos de Strauss dedicados a Hobbes, constatamos que la afirmación de la primacía de la ciencia política por sobre la ciencia natural está acompañada de la insistencia permanente en el carácter contradictorio de la formulación de la ciencia natural y de la fundamentación del dualismo entre ciencia natural y ciencia del hombre, tal como la establece Hobbes: "oscuridades fundamentales", "dificultades", "hesitaciones", "dudas",[114] "Hobbes no se da cuenta", "respuesta inadecuada", "aplicación [...] de dudoso valor", "clasificación que no se corresponde con su intención", "Hobbes elimi-

[111] En *The Political Philosophy of Hobbes,* Strauss aludía ya al mismo problema al señalar que "convencido del carácter absolutamente típico del método matemático, conforme al cual uno procede desde axiomas autoevidentes a conclusiones evidentes, 'al final', Hobbes no se da cuenta de que en el 'comienzo', en las presuposiciones 'evidentes' ya sea de la matemática o de la ciencia política, se oculta el verdadero problema, la tarea de la 'dialéctica'" (*PPH*, 153). Esta tarea, entiende Strauss, no es otra que la del descubrimiento del estándar presupuesto en cualquier orientación.

[112] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP*, 182).

[113] *Ibid.*

[114] *Ibid.*

nó esta segunda contradicción tan poco como la primera" (*PPH*, 153-158), "dificultad", "esta solución crea una nueva dificultad" (*NRH*, 173) son algunas de las manifestaciones de ello. En síntesis, si nuestra interpretación de la intención de Strauss es correcta, las dificultades de la teoría hobbesiana de la naturaleza deben aparecer, tras la impiadosa revisión a la que la somete Strauss, no menores a "la dificultad que afecta a toda física teleológica" (*NRH*, 172).

4. La lectura straussiana de la moral hobbesiana

En los apartados anteriores hemos querido poner en evidencia cómo, en la lectura de Strauss, la filosofía política de Hobbes no puede asentarse de manera coherente ni en su crítica de la teleología y la teología clásicas, ni en su ciencia natural, ni tampoco en su continuidad con la tradición filosófica clásica, sea ésta platónica o epicúrea. La filosofía política de Hobbes, sostiene Strauss –y ésta es la tesis que nuestro autor ha propuesto explícitamente desde *The Political Philosophy of Hobbes* y que ha ido apuntalando con su crítica implícita o explícita de las interpretaciones alternativas–, se erige sobre una visión unitaria fundamental de la vida humana que tiene su origen

> en la experiencia actual de cómo los hombres se comportan en la vida diaria y en la "conversación pública". La experiencia, que subyace a la visión de la vida humana de Hobbes, debe a su vez ser remitida a una actitud moral específica que compele a su poseedor a experimentar y ver al hombre de la manera particular en que lo hace Hobbes [...]. Pero la intención de Hobbes no es sólo exponer su visión de la vida humana como expresión de su propia experiencia, sino ante todo justificar esta visión como la única visión verdadera y universalmente válida (*PPH*, x).

Despojada de todas sus justificaciones la visión de la vida humana propia de Hobbes debe ahora ser examinada por lo que es.

a. La maldad natural del hombre

Hasta aquí hemos hecho referencia en numerosas ocasiones al carácter moral que Strauss atribuye a la teoría hobbesiana; nos hemos referido casi incidentalmente a la antítesis entre la vanidad y el miedo, que funda la interpretación straussiana, y hemos resaltado en diversas oportunidades la importancia del miedo a la muerte violenta como punto de anclaje de la moralidad, de la distinción entre lo justo y lo injusto en Hobbes. Intentaremos aquí mostrar que no es el miedo a la muerte violenta sino la vanidad del hombre, considerada como un vicio moral, la que constituye según Strauss la *última ratio* de la construcción hobbesiana, de su "visión unitaria de la vida humana".

Strauss consagró el capítulo II de *The Political Philosophy of Hobbes* a la exposición detallada del trato que a través de su obra Hobbes otorga al tema de la vanidad o vanagloria, de aquel apetito natural del hombre que lleva a éste a un deseo incesante de poder, y por ese camino, a la guerra. Según Strauss, las hesitaciones de Hobbes en el tratamiento naturalista o antropológico del apetito del hombre, de su búsqueda innata (prerracional) del poder, las "sorprendentes discrepancias [...], las aún más sorprendentes oscuridades e incluso los defectos lógicos" que se observan en las diferentes presentaciones de su filosofía política, se explican porque si bien la vanidad aparece de manera difícilmente disimulable en su teoría como el motivo de la búsqueda humana de poder, Hobbes "no pudo decidirse a tomar como punto de partida explícito la reducción del apetito natural del hombre a la vanidad" (*PPH,* 12). Y no pudo decidirse a ello, afirma, porque "si esta concepción del apetito natural es correcta, si el hombre por naturaleza halla placer en triunfar sobre todos los demás, entonces el hombre es por naturaleza malo" (*PPH,* 13).

La filosofía política de Hobbes, sostiene Strauss, está asentada sobre una visión de la vida humana según la cual el hombre es naturalmente malo. La búsqueda del poder impulsada por la vanidad es un vicio moral y no un impulso sin connotaciones morales: el hombre es

culpable, su maldad no es la maldad animal inocente.[115] En la interpretación de Strauss, el intento de Hobbes por ocultar progresivamente este presupuesto bajo las formulaciones de la "competencia inocente, de la persecución inocente de poder, del apetito animal inocente" explica muchas de sus oscuridades, pero no modifica el hecho de que "la filosofía política de Hobbes descansa no sobre la ilusión de una moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para expresarlo en conformidad con la intención de Hobbes, sobre *una* nueva fundación para la única moralidad eterna" (*PPH*, 14-15).

La única moralidad eterna, esto es: la distinción entre bien y mal. Hobbes pretende erigir un orden político estable y actualizable sobre el presupuesto de un hombre moralmente deficiente, y sobre la ausencia simultánea de un fundamento suprahumano para la moral. Como ya lo hemos anunciado en múltiples oportunidades en este capítulo, Hobbes no interroga la necesidad de ese orden político estable: la finalidad de la paz es tomada por evidente. Puesto que su reflexión respecto del orden está sostenida desde el inicio sobre una visión del hombre como moralmente malo, y puesto que no reconoce una ley natural que lo obligue incondicionalmente a procurar la paz, sostiene Strauss, Hobbes está obligado a encontrar en la propia naturaleza del hombre el punto de anclaje para la justicia –para la moral–. Strauss rastrea, en la obra de Hobbes, cierta disposición inicial a anclar la moral en el carácter noble, en el orgullo de la palabra empeñada; pero el heroísmo de cuño aristocrático es contradictorio con el propósito de la filosofía política hobbesiana –garantizar la paz–, y sólo

[115] Que la vanidad sólo puede ser tratada desde el punto de vista moral es la tesis que sostiene el argumento de Strauss. Véase, por ejemplo, *PPH*, 23: "por su reducción del apetito natural humano a la vanidad Hobbes atribuye culpa al hombre"; (*PPH*, 169): "la vanidad, que debe ser necesariamente tratada desde el punto de vista moral". Oakeshott (*op. cit.*, p. 143, n. 2) afirma que esta aseveración de Strauss es por lo menos discutible, y sostiene también que la sustitución de "vanidad" por el término más neutral de "búsqueda de poder" puede entenderse como un avance real en la teoría de Hobbes, y no simplemente como un intento de desplazar las connotaciones morales de la vanidad original.

reproduciría en menor escala los errores que Hobbes atribuye a la filosofía política clásica. Por lo tanto, "ésta no puede ser la última palabra de Hobbes" (*PPH*, 25). Como lo veremos un poco más adelante, el eslabón que permite franquear el paso de un hombre malo a la realización de la paz en un universo desprovisto de una fundación suprahumana de la obediencia será el descubrimiento del miedo como pasión más poderosa: el hombre hobbesiano, sostiene Strauss, es un hombre naturalmente malo que actúa moralmente impulsado por el miedo: "la última palabra de Hobbes es la identificación de la conciencia con el miedo a la muerte" (*PPH*, 25). Así, afirma Strauss, a diferencia de lo que sucede en la filosofía política naturalista de Spinoza, desprovista por su parte de una fundación moral,

> no es la antítesis naturalística de un apetito animal moralmente indiferente (o de la persecución humana moralmente indiferente del poder), por una parte, y la persecución moralmente indiferente de la autopreservación, por otra, sino la antítesis moral y humanista de la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo fundamentalmente justo a la muerte violenta la que constituye la base de la filosofía política de Hobbes (*PPH*, 27-28).[116]

La identificación de la conciencia con el miedo a la muerte violenta es, entonces, el nexo que anuda la maldad original del hombre vanidoso con la posibilidad de la paz. Según la interpretación straussiana de Hobbes, éste parte de la convicción, o de la intuición, de la vani-

[116] Es interesante señalar que contrariamente a lo que sostendrá desde *The Political Philosophy of Hobbes* en adelante, en sus "Anmerkungen zu Carl Schmitt..." de 1932, Strauss consideraba que Hobbes atribuía a los hombres una maldad animal, inocente: "Es necesario preguntarse por qué estos filósofos, por qué Hobbes sobre todo entendió que el hombre es 'malo como los animales'. Debía considerar la maldad como 'maldad' *inocente* porque negaba el pecado; y debía negar el pecado porque no reconocía ninguna obligación primaria del hombre previa a toda demanda o 'derecho' (esto es, demanda justificada), porque comprendía al hombre como libre por naturaleza, esto es, no atado por una obligación natural". "Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen" (*GS III*, 231 [26]).

dad del hombre como la pasión que contraría la posibilidad de la paz; y, como veremos a continuación, la paz es la finalidad incuestionable a la que tienden según Hobbes los hombres. La cuestión que Hobbes debe resolver es cómo lograr que hombres malvados actúen justamente. La antítesis hobbesiana de vanidad y miedo a la muerte violenta es, admite Strauss, "la forma 'secularizada' de la antítesis tradicional entre el orgullo espiritual y el miedo de Dios (o la humildad)", pero no es de ningua manera "el residuo simplemente superfluo de una tradición dejada de lado"; dicha antítesis es "la base esencial de su filosofía política" (*PPH,* 28). La antítesis moral no estará orientada por el deber de obediencia a la ley de Dios, sino por la conciencia de que, siendo el miedo a la muerte violenta el mayor de los males, si queremos protegernos de la muerte violenta debemos vivir bajo la ley: el miedo debe triunfar sobre la vanidad. En ausencia de un Dios capaz de castigar la desobediencia a la ley por parte del hombre orgulloso, Hobbes, desprovisto de una fuente trascendente de la ley y del castigo, buscará asentar la ley en el conocimiento del miedo, y no el miedo en el conocimiento de la ley. Como lo sostendremos al final de este capítulo, Strauss interrogará a partir de esta afirmación la coherencia de la solución hobbesiana –la ilustración a través del miedo– frente a la solución alternativa de la religión (la moral de la obediencia), o frente a la solución clásica (la afirmación de la virtud moral). Descubriremos así una vez más que para Strauss la *última ratio* de la solución hobbesiana, y con ello de la *Auseinandersetzung* de Strauss con Hobbes, reside en la afirmación hobbesiana de la igualdad de los hombres.

b. La paz como finalidad

Hobbes pretende haber deducido el fin del principio. De hecho, sin embargo, da por sentado ese fin; puesto que descubre el principio analizando la naturaleza humana o los asuntos humanos con ese fin (la paz) a la vista (*NRH,* 180, n. 16).

Como lo hemos expuesto largamente en el primer apartado de este capítulo, la aparente fidelidad de Hobbes a la tradición clásica de la filosofía política encubría según Strauss una distancia infranqueable, que iluminaba simultáneamente la comprensión errada de la filosofía clásica por parte de Hobbes como así también la ruptura con sus premisas. Hobbes, sostiene Strauss, partió del supuesto incuestionado de que el fin del estado es la paz; a partir de ello, y a fin de descubrir el estado ideal –aquel que mejor garantice la paz– analizó el estado existente para descubrir sus premisas; concluyó así que el miedo a la muerte violenta es el mal supremo, aquello a lo que los hombres más desean escapar. Una vez encontrada esta premisa, procedió a deducir de ella el estado adecuado (*PPH,* 152). En ningún momento Hobbes se interroga acerca del fin del estado; el fin se da por sentado en la interrogación que guía la búsqueda de sus presupuestos, desde los cuales se deducirá luego el estado conforme a ellos. En consecuencia, la paz como finalidad del estado no es el punto de llegada de la teoría, sino el presupuesto del que se parte para elaborar una técnica correcta de regulación del estado: "el procedimiento de la filosofía política se asemeja, entonces, mucho menos al procedimiento de la física que al del técnico, quien desmonta una máquina que se ha roto, retira el cuerpo extraño que impide el funcionamiento de la máquina y la vuelve a montar; y que hace todo esto para que la máquina funcione" (*NRH,* 152). Tal vez, efectivamente, Hobbes haya "aprendido de Platón que la matemática es 'la madre de todas las ciencias naturales'" (*NRH,* 170); pero si puede sustituir la dialéctica platónica –"la discusión y la puesta a prueba de lo que los hombres *dicen* de lo justo y lo injusto, de la virtud y el vicio" (*PPH,* 153) por el método resolutivo-compositivo de Galileo es porque ha dado por resueltas sin ponerlas a prueba las preguntas fundamentales, y con ellas, la pregunta acerca de la finalidad del estado; "estas preguntas han sido contestadas para él por la tradición, o por la opinión común" (*PPH,* 152). El método galileano se introduce en la ciencia política "al precio de la renuncia desde el vamos a la discusión de la pregunta fundamental, de la más urgente" (*PPH,* 152).

Hobbes, podríamos decir parafraseando a Strauss, encuentra el presupuesto de que la muerte violenta es el mal supremo "desmontando" la máquina del estado existente. Pero ese presupuesto que sostiene la existencia del estado existente, afirma Strauss, no requiere para Hobbes discusión, crítica o debate alguno: si tal es el presupuesto sobre el que se sostiene el (deficiente) estado existente, es sobre él que deberá reconstruirse el estado perfecto. En ningún momento Hobbes pone en cuestión la necesidad de "reconstruir" la asociación política, identificada con la paz como finalidad;[117] "la filosofía política, entendida como la entendió Hobbes [...], dedicada a la preocupación por el buen orden de la sociedad como algo que es elegible por sí mismo" (*NRH*, 168) es para éste posible y necesaria fuera de toda interrogación.

Nos reencontramos así con el argumento desarrollado en la primera parte: la filosofía política de Hobbes reposa sobre la anulación de la pregunta fundamental acerca de la finalidad del estado, y el rebajamiento concomitante de los fines de éste: la aceptación incuestionada de la paz como finalidad supone la renuncia igualmente incuestionada a la finalidad más elevada, a la búsqueda de la virtud. El fin más elevado al que aspiran los hombres hobbesianos es la seguridad; el tipo autoritativo de la filosofía política hobbesiana es el "pobre diablo desnudo y tembloroso".[118]

Pero atención: tampoco ésa es la última palabra de la construcción de la moral hobbesiana, parece advertirnos Strauss. En rigor de verdad, afirmará Strauss, tampoco es posible admitir que la fundación

[117] Como ya lo hemos advertido, sostener que la paz es la finalidad del estado, señala Strauss en nota al pie, no es lo mismo que decir que "la paz es condición de la civilización" (*PPH*, 152).

[118] Respecto de la lectura straussiana del "tipo autoritativo" para cada forma de régimen, véase por ejemplo *NRH*, 137: "El carácter o tono de una sociedad depende de lo que la sociedad considera lo más respetable o lo más digno de admiración [...]. Es decir, cada sociedad considera un tipo humano específico (o una mezcla específica de tipos humanos) como autoritativo. Cuando el tipo autoritativo es el hombre común, todo debe justificarse frente al tribunal del hombre común".

del estado adecuado se siga de la deducción por parte de Hobbes de los principios de la naturaleza humana a partir del estado existente. Dicho de otra manera, suponiendo que del análisis del estado existente fuera posible deducir los dos principios del apetito natural de los hombres –la vanidad y el miedo–, la calificación de uno de justo y del otro de injusto (calificación previa a la reconstrucción, sobre la base de esos mismo principios, del estado adecuado) no puede proceder sino del supuesto *previo* de que el fin a alcanzar es la paz: en otras palabras, admitiendo que Hobbes deduzca del Estado existente los principios del apetito natural –la búsqueda incesante de poder– y el principio de la razón natural –el miedo a la muerte violenta como el mayor mal–, "el análisis sólo puede mostrar los principios del estado existente y no puede, por ende, enseñarnos nada acerca de la justicia o injusticia de dichos principios" (*PPH,* 154). *Nada hay, en el método de Hobbes, que permita por sí mismo discriminar, entre dos principios naturales, el principio justo y el injusto.* La calificación de justo e injusto de ambos principios, la vanidad y el miedo, procede del análisis del estado existente, y precede al análisis del estado justo. El estándar de la filosofía política de Hobbes –el principio justo, fundador del derecho, del miedo a la muerte violenta– es introducido de manera injustificada, oculto por el método resolutivo-compositivo.

Si el principio justo del miedo a la muerte violenta es introducido de manera subrepticia en la teoría hobbesiana para justificar la finalidad (ininterrogada) de la paz, debemos concluir, entonces, que en la lectura de Strauss la "actitud moral originaria" de Hobbes se sostiene esencialmente sobre la convicción de la maldad natural del hombre, y sobre la necesidad de alcanzar la paz. Destituidas las suplementaciones clásica y teológica de la justicia, la convicción de la impotencia de la razón para lograr que hombres moralmente deficientes obedezcan a la ley que garantiza la paz será, entiende Strauss, lo que llevará a Hobbes a la necesidad de anudar ambos presupuestos a través de la producción de una pasión civilizadora, el miedo a la muerte violenta.

c. *De la impotencia de la razón a la igualdad entre los hombres y a la omnipotencia de la razón*

La función de la filosofía política es, entonces, para este Hobbes leído por Strauss, la de dar respuesta a la pregunta acerca de cómo erigir de manera *justa* el estado capaz de garantizar la paz, sobre el presupuesto de que los hombres son malos por naturaleza.[119] Si Maquiavelo sostenía que la justicia se funda en la injusticia, que la fundación del estado descansa en la "acción benefactora" de grandes criminales, de hombres movidos por la pasión de gloria, Hobbes, afirma Strauss no sin ironía, "tomó a la justicia mucho más en serio que Maquiavelo. Hasta puede decirse que defendió la causa de la justicia: negó que la esencia de la sociedad civil sea estar fundada en el crimen".[120] Hobbes se propuso fundamentar el carácter justo del orden político –establecer, en aparente conformidad con la tradición clásica, el régimen conforme al derecho natural– sobre el presupuesto del hombre "maquiaveliano": de un hombre malo, enfrentado a una naturaleza hostil, que no persigue la perfección de su naturaleza sino su interés egoísta. A la vez que adscribía a la crítica maquiaveliana que sostenía que la filosofía política tradicional apuntaba demasiado alto, Hobbes, sostiene Strauss, pretendió fundar su ciencia política sobre la afirmación del derecho natural.

Como lo hemos señalado, según Strauss, en la concepción originaria de la vida humana de Hobbes, tenemos entonces desde el inicio el problema de cómo lograr que hombres moralmente deficientes (que no obedecen a los preceptos morales) concurran al fin incuestionable, la paz. Hemos advertido que en *The Political Philosophy of Hobbes* el

[119] Para Strauss, la convicción de la maldad original del hombre distingue aún de manera fundamental a Hobbes de su herederos liberales. En palabras de Strauss "Hobbes se diferencia del liberalismo plenamente desarrollado únicamente y sobre todo porque sabe y ve *contra qué* ha de establecerse el ideal liberal de civilización [...]. Hobbes establece el liberalismo en un mundo no-liberal, contra la naturaleza no-liberal del hombre, mientras que sus sucesores, ignorando sus presuposiciones y sus fines, confían en la bondad originaria de la naturaleza humana" ("Anmerkungen zu Carl Schmitt..." [*GS III*, 225 (13)]).

[120] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 48).

argumento straussiano consistirá en mostrar el deslizamiento del problema inicial de la *aplicabilidad* de la moral –que da por supuestas las normas morales tradicionales, pero declara impotente a la razón para garantizar su aplicación– al problema de la validez misma de dichas normas, y a su fundación última no ya en una instancia que trasciende al hombre, sino en las pasiones. El tránsito de la filosofía a la historia, y de ésta a la filosofía moderna, equivale en la lectura straussiana de Hobbes a la inflexión, primero, del interés en el bien (propio de la filosofía clásica) al interés en la actualización del orden justo, y luego, al abandono definitivo de una instancia que trasciende al hombre como medida de su perfección. Advertíamos, en nuestra lectura, que el interés por la aplicación era ya para Strauss la manifestación de una primera ruptura de Hobbes con la tradición clásica: manifestación de su humanismo, de su interés acrecentado en el hombre en tanto tal (y no en la contemplación del todo, y en la afirmación correspondiente de la superioridad de la vida del filósofo), pero también de su desconfianza en el poder de la razón para garantizar la obediencia a normas morales suprahumanas. Es decir, era a la vez, según Strauss, una manifestación de su ruptura con la tradición clásica en tanto tal y con la tradición clásica *según Hobbes* –con lo que consideraba sus expectativas desmesuradas en la razón–. En ese sentido, sí puede considerarse que el ateísmo forma parte de la "actitud moral" originaria de Hobbes, el abandono de la validez no sólo "instrumental" sino también filosófica de la (comprensión hobbesiana de la) moral clásica parece, en el análisis de Strauss, estar guiado por el descubrimiento por parte de Hobbes de la imposibilidad de dar solución a la problemática de la actualización del orden justo mientras permaneciera atado por la comprensión tradicional de la moralidad.[121]

Mientras el acento estuvo puesto en el problema de la aplicación de las normas tradicionales, Hobbes se mantuvo, en grandes rasgos, en los cauces de un humanismo de cuño aristotélico, que depositaba

[121] "La actualización de un orden social definido en términos de los deberes del hombre es necesariamente incierta e incluso improbable" *(NRH,* 182).

en la virtud aristocrática la perfección del hombre. Pero la búsqueda de un principio de aplicabilidad incondicional que colmara el hiato entre la inoperancia de los *principios morales tradicionales para garantizar* la actualización del orden social, y su hallazgo en el principio *del miedo* a la muerte violenta, condujo a Hobbes, sostiene Strauss, a despojar las virtudes heroicas de todo prestigio y a reelaborar las virtudes ligadas a la distinción en términos de la vana pasión de gloria de hombres esencialmente iguales por naturaleza. A partir del momento en que Hobbes "encuentra en el miedo a la muerte violenta [...] un principio de filosofía política verdaderamente aplicable" (*PPH,* 101) la diferencia decisiva entre los hombres se establecerá, en estado de naturaleza, entre el hombre justo, que "trata de adquirir todo y de subyugar a todos por todos los medios" guiado por su afán de preservación, por la pasión natural del miedo a la muerte violenta, y el hombre injusto, que intenta lo mismo –adquirir todo y subyugar a todos por todos los medios– guiado por el vano afán de gloria, por la vanidad.[122] Esa diferencia refiere en última instancia, en la lectura straussiana de Hobbes, al efecto esclarecedor del atravesamiento de la experiencia traumática que enfrenta al hombre con el peligro de la muerte violenta, que posibilita el triunfo de la pasión moralizadora –el miedo– por sobre la pasión injusta, la vanidad (*PPH,* 18-23).

La solución hobbesiana al problema de la aplicabilidad, orientado por la ineficacia de la razón para garantizar la obediencia a las normas morales, implica en la interpretación de Strauss una segunda ruptura definitiva con el pensamiento clásico: cada hombre será el mejor juez de la aplicación de su propio derecho a la autopreservación; nadie mejor que uno mismo puede juzgar cuáles son los medios adecuados para hacerlo efectivo. Si la moralidad se funda en el derecho de cada uno a la autopreservación, y si cada uno es por igual el juez natural de los medios de aplicación de este derecho, la premisa fundamental de la teoría hobbesiana de la justicia es la igualdad de todos los hombres para juzgar respecto del bien y del mal.

[122] "On the basis of Hobbes's..." (*WIPP,* 192).

> Hobbes no deja en manos del juicio de los hombres sabios la decisión respecto de qué medios son necesarios; no dice "son necesarios aquellos medios que un hombre sabio juzgaría necesarios en esa situación". En lugar de eso, intenta brindar una máxima universalmente válida, que permita sobreponerse al problema específico de la aplicación [...]. Porque todos los hombres son iguales, esto es, porque no existe un orden natural en general y por lo tanto ninguna jerarquía natural entre los hombres, la diferencia entre la minoría sabia y la mayoría ignorante pierde la importancia fundamental que tuvo para la filosofía política tradicional" (*PPH*, 102).[123]

Si leemos correctamente a Strauss, el descubrimiento del miedo a la muerte violenta como eslabón que permite anudar la deficiencia moral de los hombres con la realización de la paz en una teoría del orden político legítimo tendrá por efecto "reordenar" la teoría de las virtudes en Hobbes, despojándolas de todo resto de aristocratismo:[124] "la génesis de la filosofía política de Hobbes no es sino la progresiva sustitución de la virtud aristocrática por la virtud burguesa. Porque Hobbes sólo fue arribando gradualmente a una conciencia clara de que la actitud moral que había adoptado como estándar exigía el rechazo incondicional de la virtud aristocrática" (*PPH*, 126).[125] En ese sentido, si en la enseñanza de Maquiavelo[126] sobrevivían –aún de manera desvirtuada para Strauss– resonancias de la virtud aristocrática clásica, la ciencia política de Hobbes sanciona el triunfo del bur-

[123] Véase también *NRH*, 185-186. La filosofía política de Hobbes, argumenta Strauss, quiere resolver el problema de la aplicabilidad para todos los casos posibles, incluido el caso extremo. En consecuencia, no hay lugar en ella para la prudencia práctica del gobernante, que suplementa necesariamente la teoría política para los clásicos. Véase *NRH*, 191-192, 196.

[124] "Cuanto más elaboraba su filosofía política, más se alejaba Hobbes de su reconocimiento original del honor como virtud, de su reconocimiento original de la virtud aristocrática" (*PPH*, 50).

[125] Véanse también *WIPP*, 48-49 y *NRH*, 186-188.

[126] Para la diferencia entre la *enseñanza* y el *pensamiento* de Maquiavelo, cf. *supra*, capítulo 1, p. 103 y pp. 108-109.

gués, del tipo autoritativo del "pobre diablo", de la "vida confortable" por encima de la vida de excelencia humana (*NRH, 189*). Actuar justamente ya no consiste en actuar "según estándares que son independientes de la vida humana" sino en orientarse de manera esclarecida –racional– por la pasión más primaria y universal: el miedo a la muerte violenta, sobreponiéndose a la pasión disociadora –y prerracional– de la vanagloria. El interés egoísta esclarecido es la condición de acceso a la justicia.

Llegamos aquí, advierte Strauss, a una nueva manifestación de la *incoherencia* de la teoría hobbesiana: Hobbes enseña "que la razón es impotente y que es omnipotente [...]. La razón es impotente contra la pasión, pero puede volverse omnipotente si colabora con la pasión más poderosa o si se pone al servicio de la pasión más poderosa" (*NRH*, 201). Si el miedo de la muerte violenta fuera la fuerza más poderosa, señala Strauss, sería de esperar que los hombres produjeran el orden social por necesidad natural. "Hobbes se sobrepone a esta dificultad asumiendo que los hombres en su estupidez interfieren con el orden natural" (*NRH*, 200): para que el orden social adecuado advenga es necesario que los hombres se esclarezcan. O también: la asociación de la postulación de un derecho natural igualitario asentado en la pasión más poderosa que lleva a los hombres a ingresar en la sociedad civil, con la afirmación del carácter convencional de ésta, supone la existencia de un escollo natural que impide que la sociedad civil sea producida por necesidad natural: ese escollo es la ignorancia en que se encuentran los hombres.[127] Ilustrar a los hombres es la tarea

[127] ¿Es ese escollo la ignorancia de que el temor a la muerte violenta es el peor de los males? Según la lectura que hace Strauss de Hobbes, este escollo consistiría en última instancia en la deficiente comprensión de que el orden social es la solución al miedo, y no en la presencia de la *otra* pasión, la vanidad. "Las expectativas de Hobbes respecto de la Ilustración parecen ser contradichas por su creencia en el poder de la pasión, y especialmente del orgullo o la ambición. La contradicción es resuelta por la consideración de que la ambición que pone en peligro a la sociedad civil es característica de una minoría: de 'los súbditos ricos y poderosos de un reino, o de aquellos que son tenidos por los más cultivados'; si 'las gentes comunes', a las que la necesidad

de la filosofía política: "la doctrina de Hobbes es la primera que necesaria e indudablemente apunta a una sociedad completamente "ilustrada", esto es, arreligiosa y atea, como solución al problema social o político" (*NRH,* 198). El comportamiento justo no depende de la mayor disposición a la virtud que posean los hombres, de su mejor naturaleza, sino del esclarecimiento universal respecto del verdadero interés egoísta que ha de llevar a cada uno a preferir la paz. Todos los hombres están en condiciones de actuar justamente, porque todos ellos son movidos de la misma manera por las mismas pasiones. "Por medio de la disposición de las instituciones adecuadas y del esclarecimiento del cuerpo ciudadano la filosofía garantiza la solución del problema social, cuya solución no puede ser garantizada por el hombre si se la cree dependiente de la disciplina moral" (*NRH,* 200).

Hobbes, a diferencia de Platón, cree que la filosofía y el poder político pueden coincidir: a través de la ilustración la filosofía se tornará opinión pública y los hombres actuarán conforme a sus verdaderos intereses. "Una vez que los principios de justicia sean conocidos con certeza matemática", dice Strauss que dice Hobbes, "la ambición y la avaricia se volverán impotentes y la raza humana gozará de la paz eterna" (*NRH,* 199). En última instancia, sólo la confianza en el poder de la razón ilustrada por el miedo justifica, sostiene Strauss, que partiendo de la maldad del hombre Hobbes no crea necesario reforzar el miedo a Dios o el miedo al infierno. El miedo, hemos visto, es el eslabón que hace posible ligar la finalidad de la paz con la premisa de la maldad del hombre. La eliminación del miedo a Dios o al castigo *post mortem,* y su sustitución por el miedo a la posibilidad de la muerte violenta como motor de la obediencia, significa la sustitución

---

'mantiene atenta a sus comercios y su labor' son enseñadas correctamente, la ambición y avaricia de los pocos se volverá impotente" *(NRH,* 200, n. 44). Nuevamente, en la lectura straussiana de Hobbes el desarrollo de sus premisas lo conduce finalmente de la distinción aristocrática al igualitarismo de los "pobres diablos": para que el sistema hobbesiano sea coherente, el orgullo debe, en los hombres esclarecidos, quedar subordinado al miedo.

de la desconfianza en la capacidad de los hombres de actuar de manera universal en conformidad con la ley de la razón, por la convicción de que los hombres pueden actuar, de manera universal, en conformidad con determinados principios racionales; implica la sustitución de una concepción no-igualitaria de la capacidad de los hombres para actuar racionalmente, o de una concepción igualitaria de la *in*capacidad de los hombres para actuar racionalmente, por una concepción igualitaria de la capacidad de los hombres de actuar racionalmente, como también la sustitución de una diferencia respecto de los fines que guían a los hombres en su acción por su igualación en el deseo de escapar a la muerte violenta.

"La creencia en las posibilidades de la ilustración popular [...] está basada en la visión de que la desigualdad natural de los seres humanos respecto de los dones intelectuales es irrelevante" (*NRH*, 200, n. 44).[128] La lectura straussiana de Hobbes nos informa que la premisa que permite sostener la justicia sobre la búsqueda egoísta del propio bien está apoyada sobre la igual posibilidad de los hombres de acceder a la razón; por lo menos, podríamos añadir, a una razón suficiente. Concluyendo ya este capítulo, observamos que para Strauss el paso decisivo en el quiebre de Hobbes con el pensamiento clásico, el quiebre que hace finalmente de Hobbes –y no de Maquiavelo– el padre legítimo de la modernidad democrática y de la decadencia moderna, es el abandono de toda diferenciación natural relevante entre los hombres.

En la lectura straussiana de Maquiavelo habíamos descubierto la igualdad moral de los hombres o, más exactamente, su igualdad amoral: no existe para Maquiavelo ningún fundamento extrapolítico de la moral; la moral está fundada en la amoralidad. A la vez, descubríamos que esta igualdad amoral no anulaba, según la lectura straussiana,

[128] En "Die Religionskritik Spinozas" Strauss sostenía ya una tesis similar, pero aún no cargaba sobre ella el peso de los males del igualitarismo: para Hobbes, a diferencia de Spinoza, sostenía allí Strauss, "la distinción entre los hombres sabios y el vulgo no entra para nada en consideración. Es *porque* esa distinción no entra en consideración, que no es necesario el recurso a la religión" (Leo Strauss, "Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft" [1930] [*GS I*, 146]).

toda diferencia entre los hombres; según su naturaleza, los hombres se veían compelidos a buscar de manera diferenciada la máxima gloria, o la simple supervivencia: la moralidad de la ciudad estaba asentada en la acción orientada por la búsqueda de gloria de los fundadores inmorales de la ciudad. Los hombres hobbesianos se hallan, por su parte, impulsados por el mismo deseo, el afán de seguridad, y en condiciones físicas e intelectuales potencialmente iguales de encontrar los medios de garantizarla: según Strauss, el rebajamiento de los fines al fin más primario, la preservación de la vida, es el precio que –vistas las premisas de las que partió– debe pagar Hobbes para resolver el problema de la aplicabilidad de las normas; cada uno de los hombres es el juez natural de la acción necesaria para defender su propia vida, de la acción justa. "La premisa expresa de este descubrimiento es la igualdad de todos los hombres" (*PPH*, 101).

En su lectura de Hobbes, Strauss había sostenido que, según aquel, las deficiencias radicales de la filosofía clásica que exigían la formulación de una nueva filosofía política eran su falta de exactitud, su sobreestimación del poder de la razón y, entre sus deficiencias derivadas, su anarquismo. Luego de haber seguido el hilo que, a nuestro entender, permitía elucidar el sentido de la lectura straussiana de Hobbes, arribamos al descubrimiento de que, si nos atenemos a dicha lectura, esas "deficiencias radicales", lejos de quedar resueltas, sólo pueden verse agravadas en la teoría política de Hobbes.

A lo largo de este capítulo hemos insistido en múltiples oportunidades en el carácter dogmático y mal fundado que Strauss atribuye a los postulados últimos de la filosofía política de Hobbes; frente a ello, Strauss, a la vez que niega el carácter dogmático que le atribuye Hobbes, sostiene la superioridad del trabajo de la dialéctica clásica como única forma de ascender desde la opinión común hacia la verdad.

Como lo hemos observado en el último apartado, del análisis de Strauss se desprende asimismo que las demandas que Hobbes formula a la razón esclarecida de todos son inconmensurablemente mayo-

res que las que la filosofía clásica atribuye, en la lectura de Strauss, a la generalidad de los hombres.

Por último, estamos en condiciones de suponer que, para Strauss, el intento de afirmar la estabilidad política sobre la razón esclarecida de todos los hombres constituye una fuente de desorden, de anarquía, muy superior a la afirmación del orden sobre las "mentiras nobles" de la postulación del derecho natural.

Si esto es así, podemos concluir este capítulo afirmando que, si nos dejamos llevar por el movimiento subterráneo de la lectura de Strauss, la filosofía política de Hobbes no sólo parecerá mal equipada para imponerse a la filosofía clásica en la reapertura del caso entre Antiguos y Modernos para una mirada desprejuiciada, sino que incluso agravará aquellos problemas que habrían constituido el punto de partida de la afirmación hobbesiana de la necesidad de superación del proyecto clásico.

III. LOCKE (O LA ÉTICA MAQUIAVELIANA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO)

> Machiavelli's discovery or invention of the need for an inmoral or amoral substitue for morality, became victorious through Locke's discovery or invention that that substitute is acquisitiveness.
>
> LEO STRAUSS, "What is political philosophy?"[1]

Llegados entonces hasta aquí, hemos descubierto que, a los ojos de Strauss, el proyecto hobbesiano de dar solución a lo que entendía eran los problemas de la filosofía política clásica, lejos de solucionar esos problemas, sólo ha contribuido a agravarlos. Hemos observado también que la comprensión hobbesiana de dichos problemas está edificada sobre el plano del realismo maquiaveliano: esto significa, esencialmente, que tiene su centro en el hombre *tal como es* y no tal como debería ser, y que orienta en consecuencia la búsqueda del mejor régimen guiándose por la pregunta acerca del régimen más conforme ya no con la mayor perfección del hombre, sino con su naturaleza primera. Como veremos en este capítulo, Locke lleva a su culminación lo que Strauss denomina "la primera ola" de la modernidad inaugurada por Maquiavelo, aquella que se propone elaborar una ciencia de la política capaz de prescindir del recurso a la virtud moral. En el capítulo consagrado a la lectura straussiana de Maquiavelo hemos observado con detenimiento de qué manera, Maquiavelo, lejos de decir algo que los Antiguos no hubieran sabido ya, dice en voz alta lo que aquellos sólo manifestaban a puertas cerradas, ante

[1] "El descubrimiento o la invención, por parte de Maquiavelo, de la necesidad de un sustituto inmoral o amoral para la moralidad, alcanzó la victoria a través del descubrimiento o de la invención, por parte de Locke, de que dicho sustituto es la tendencia a la adquisición" (*WIPP*, 49).

oídos cuidadosamente seleccionados. A la vez, advertíamos que esta inmoderación ponía de relieve la modificación misma de la comprensión del problema humano fundamental, del problema de la vida buena. Confrontados ahora con la interpretación straussiana de Locke, es preciso que volvamos a preguntarnos qué es lo que condena, según Strauss, irremediablemente a la respuesta moderna en su confrontación con la respuesta clásica. La promoción, a primera vista sorprendente, de Locke a principal heredero de Maquiavelo nos invita una vez más a prestar atención a la presencia abierta en Locke de un saber presente y a la vez oculto en el pensamiento clásico, como también a la transformación radical que este saber experimenta cuando sale a la luz asentado en el plano del realismo maquiaveliano.

1. Las tesis centrales de la interpretación straussiana de Locke

Dos son, nuevamente, los textos que componen lo esencial del corpus "lockeano" de Strauss: el primero, el capítulo V.b. de *Natural Right and History* (1953); el segundo, el artículo "Locke's doctrine of natural law", publicado originariamente en 1958 en *The American Political Science Review* e incluido posteriormente en *What is Political Philosophy?* La articulación entre ambos parece clara: el texto de 1958, organizado bajo la forma de una reseña a la edición de los *Essays on the Law of Nature* de Locke por parte de W. Van Leyden en 1954, tiene por objeto reforzar la tesis más polémica de la interpretación del capítulo de *Natural Right and History*, a saber, aquella que sostiene que no hay en la teoría política de Locke una ley natural propiamente dicha.[2]

[2] Esa tesis fue objeto de una virulenta respuesta por parte de John Yolton (J. W. Yolton, "Locke on the law of nature", *Philosophical Review*, vol. 67, 1958, pp. 477-498). La fecha de publicación de este artículo y la del artículo de Strauss, "Locke's doctrine of natural law", son coincidentes y no he podido comprobar fehacientemente que Strauss conociera el texto de Yolton cuando escribió el suyo. Pero, por su tenor, parece probable que el texto de Strauss sea una respuesta directa al ataque de Yolton. Es interesante señalar que de todas las lecturas propuestas por Strauss de los "clásicos" de

En efecto, el argumento de Strauss en *Natural Right and History* puede, en una primera mirada, resumirse linealmente como sigue:

a. Locke no reconoce la existencia de una ley natural en sentido propio, la cual supondría que la acción de los hombres debe regirse por preceptos que les son dados y que, en caso de no hacerlo, sufrirán un castigo temido; supondría que esa acción está ordenada por reglas de comportamiento que establecen la medida de lo justo, de lo moral, y que la legitimidad del poder político está ordenada en conformidad con dicha ley –que el poder político, para ser legítimo, debe subordinarse a ella–; y supondría, por último, que los hombres tienen acceso al conocimiento de dicha ley.
b. La ley natural lockeana no implica una obligación que acarrea la existencia de premios y castigos, no parece accesible a todos los hombres en estado de naturaleza ni por la razón ni por la revelación, ni fija tampoco límites efectivos a la ley civil. Incongruente cuando intentamos comprenderla en términos de una ley natural en sentido propio, "la enseñanza lockeana de la ley natural se vuelve perfectamente comprensible si asumimos que las leyes de naturaleza que Locke admite no son, como lo formuló Hobbes, 'más que conclusiones o teoremas relativos a aquello que conduce a la conservación y defensa' del hom-

---

la modernidad, la interpretación de Locke es a la vez la que despertó las más virulentas polémicas, críticas y denostaciones (además de J. Yolton, véanse J. Dunn, R. Ashcraft, M. Seliger, H. Aarsleff), como también la que dio origen a una corriente de interpretación afín más sólida (véase R. Cox, M. Zuckert, P. Myers, Th. Pangle, R. Grant). A la vez, la interpretación, por parte de los straussianos, de la interpretación straussiana de Locke parte las aguas tanto en lo que concierne al juicio sobre la fundación política y el régimen político norteamericano, entre quienes observan con una mirada más complaciente dicho régimen (H. Jaffa, Th. Pangle, M. Zuckert) y quienes lo condenan más acerbamente (W. Kendall, P. Eidelberg), como también entre quienes reconocen o no en dicho régimen la realización de las aspiraciones (controversiales) que Strauss atribuye a Locke (véanse las referencias en Bibliografía, 2.b y 2.c). Véanse también Michael P. Zuckert, "Refinding the founding: Martin Diamond, Leo Strauss and the American Regime", en: *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999, pp. 235-251; Will Morrisey, "Paul Eidelberg: The mixed Regime and the American Regime", *ibid.* pp. 253-263.

bre frente a otros hombres" (*NRH,* 229). Poniéndolo en términos más generales, afirma Strauss, tal como la entiende Locke la ley natural no manda ni obliga, sino que formula las condiciones de la "felicidad pública" o "la prosperidad de cualquier pueblo".

c. Para Locke la ley natural entendida como deducción racional que indica cómo asegurar de la mejor forma la felicidad pública no configura entonces un *deber* natural innato, sino que es formulada como respuesta a un *derecho* natural innato, el derecho a la autopreservación –un derecho que es tal porque corresponde a una necesidad natural, a un impulso o a un deseo, que no puede ser evitado–. "Es un derecho anterior a toda obligación por la misma razón por la que, según Hobbes, el derecho a la autopreservación se establece como el hecho moral fundamental: debe permitírsele al hombre defender su vida contra la muerte violenta porque es llevado a hacerlo por alguna necesidad natural no menor a la que dirige hacia abajo a una piedra" (*NRH,* 227).[3]

d. Una vez admitido que la ley natural es, tanto para Hobbes como para Locke, la deducción racional que indica la manera de asegurar la realización del derecho natural, encontramos que lo que distingue fundamentalmente la ley natural de Hobbes de la de Locke es la manera en que uno y otro comprenden lo que es *necesario* para la autopreservación: para Locke, "lo necesario para la autopreservación no es tanto cuchillos y pistolas, como parece haberlo creído Hobbes, sino víveres" (*NRH,* 235).[4] El deseo fundamental hobbesiano de escapar al miedo a la muerte violenta transmuta, en la teoría de Locke, en el deseo fundamental de propiedad, y a través de esta transformación "el deseo de autopreservación se transforma en el derecho a la adquisición ilimitada".[5]

[3] Como lo hemos visto en el capítulo anterior, Strauss ha señalado que el establecimiento del miedo a la muerte violenta –*una* de las pasiones originarias fundamentales– como hecho *moral* es injustificable en términos mecánicos en la teoría de Hobbes, ya que existen en dicha teoría *dos* pasiones originarias fundamentales: la vanidad y el miedo.

[4] Véase, casi en los mismos términos, "What is political philosophy?" (*WIPP,* 49).

[5] *Ibid.*

c. La construcción de la teoría del estado legítimo a partir de la identificación de la apropiación como derecho fundamental busca constituir la forma de régimen que mejor dé cabida al deseo ilimitado de apropiación de los hombres. La característica esencial de la reapropiación lockeana del esquema hobbesiano es lo que Strauss denominará "la solución del problema político por medios económicos".[6] Si, en Hobbes, el fundador de la civilización es el "pobre diablo desnudo y tembloroso", en Locke el tipo autoritativo es el hombre guiado por la pasión egoísta de la adquisición. Esta solución del problema político por medios económicos es, afirma Strauss, "la solución más elegante una vez que aceptamos la premisa de Maquiavelo: el economicismo es el maquiavelismo maduro".[7]

Como señalábamos más arriba, la lectura straussiana fue desde muy temprano el objeto de críticas muchas veces virulentas por parte de intérpretes señalados de Locke, entre los que se destacan J. Yolton y J. Dunn. La crítica del primero atañe esencialmente a la afirmación straussiana de la ausencia de una ley natural en sentido propio en la teoría de Locke; el segundo procuró demostrar que persisten en la teoría de Locke restricciones morales a la acumulación ilimitada. En el recorrido de este capítulo intentaremos profundizar en el tratamiento de ambas afirmaciones –ausencia de una ley natural que mande absolutamente / liberación de la apropiación de toda restricción moral–; procuraremos mostrar que de la profundización y la conjunción de ambas ha de surgir la conclusión de Strauss que hace de Locke el más exitoso heredero de Maquiavelo.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.* La expresión literal que utiliza Strauss es "el maquiavelismo que alcanzó la mayoría de edad" *(machiavellism come of age).*

2. La ley natural lockeana y la tradición de la ley natural

Como lo anunciábamos, una de las tesis centrales de la lectura straussiana consiste en la afirmación de que no hay en Locke una ley natural comprensible en los términos de la ley natural de la teología. En este apartado nos referiremos brevemente a la manera en que Strauss delinea la distancia entre la ley natural lockeana y la ley natural de la teología, para luego abocarnos más detenidamente a aquello que, en esta distancia con la ley natural teológica, acerca o aleja a Locke, en la pluma de Strauss, de la tradición de la filosofía clásica.

a. La ley natural lockeana y la reacción moderna contra la ley natural de la teología

La deconstrucción straussiana de la ley natural de Locke consiste, esencialmente, en el siguiente recorrido: Locke, sostiene Strauss, afirma (1) que la ley de naturaleza es una declaración de la voluntad de Dios; más aún, afirma (2) que para ser una ley debe ser *conocida* como voluntad de Dios. La ley natural debe además, para ser propiamente tal, (3) contemplar sanciones en caso de incumplimiento. Y dado que, entiende Strauss que entiende Locke, "los castigos disponibles en esta vida no son suficientes como sanciones para la ley natural, la ley natural es imposible sin 'la inmortalidad de las almas'", es decir, (4) la ley natural debe contener la posibilidad de sanciones en la otra vida.[8] A la vez que afirma todo esto, sostiene Strauss, del análisis de los textos de Locke se desprende la afirmación de que no puede probarse con certeza la existencia de Dios, y que no puede tampoco probarse con certeza la existencia de una vida después de la muerte. En otras palabras, Locke se atiene aparentemente a la comprensión de la ley natural en los términos de la doctrina tomista[9] –cog-

[8] "Locke's doctrine of natural law" (*WIPP*, 210.) Véase también *NRH*, 203; "Locke's doctrine..." (*WIPP*, 198).

[9] "Locke's doctrine..." (*WIPP*, 198).

noscibilidad de la ley, cognoscibilidad de la ley como voluntad de Dios, inmortalidad de las almas– al mismo tiempo que deja entender permanentemente que la razón no puede demostrar ni la existencia de Dios ni la de un sistema *post mortem* de premios y castigos. Ello nos lleva a sospechar, entiende Strauss, que la ley natural, tal como es entendida por Locke, difiere sustancialmente de la doctrina clásica –tomista– de la ley natural.

Como lo hemos observado ya en el capítulo dedicado a Maquiavelo, Strauss sostenía en *Natural Right and History* que "la ley natural moderna fue en parte una reacción a [la] absorción de la ley natural por *la teología*", reacción sustentada en "la premisa, aceptable para los clásicos, que los principios morales poseen una mayor evidencia que las enseñanzas incluso de la teología natural, y que por lo tanto la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos independientes de la teología y de sus controversias" (*NRH*, 164).[10] Como lo veíamos allí, la reacción de Maquiavelo y de sus herederos contra la ley natural tomista[11] tenía según Strauss la doble característica de una *restitución del espíritu político (entendido a la vez como interrogación* acerca del mejor régimen y como redignificación del arte de gobernar) a través de la destitución de la suplementación religiosa de la moral, pero también, finalmente, de una destitución de *toda* suplementación de la moral, destitución que llevaría a procurar fundar la moral ya no en una instancia que la trascendiera sino en aquello que constituye la naturaleza primera del hombre, en sus pasiones.

El análisis straussiano de Locke parece inscribirse con absoluta coherencia en esta perspectiva: el tratamiento de la ley natural tradicional, a la vez que dispone –en su aparente conformidad con dicha ley– una protección exotérica a su pensamiento fuertemente subversivo, pone en evidencia las dificultades que presenta el intento de fundar el gobierno sobre una enseñanza extraída de las Escrituras. Esta-

[10] Cf. *supra*, capítulo I, p. 57. Volveremos enseguida sobre esta "mayor evidencia" de los principios morales de los clásicos.

[11] "La ley natural tomista [...] es la forma clásica de la enseñanza de la ley natural", "On natural law" (*SPPP*, 143).

mos "obligados a suponer", entiende Strauss, que Locke "había tomado conciencia de las dificultades que obstruyen ya sea la demostración del carácter revelado de las Escrituras, o la ecuación de la ley del Nuevo Testamento con la ley de naturaleza, o ambas". Pero también estamos obligados a suponer que "se habría abstenido de insistir en estas dificultades. Era un escritor prudente" (*NRH*, 206). En otras palabras, la ley natural de Locke parece inscribirse plenamente en la reacción moderna contra la ley natural tradicional, y en la búsqueda de la fundación de la moral sobre un sustrato no-teológico. En este primer sentido, podemos anticipar entonces que la empresa lockeana parte de "una premisa, aceptable para los clásicos", y también para el propio Strauss: la de abordar la interrogación acerca de los fundamentos del mejor régimen político por fuera de la respuesta que brindada la teología.

Esta compartida oposición a la ley natural de la teología nos provee el punto de partida para observar el diálogo que Strauss establece entre la ley natural –o el derecho natural– lockeano y la filosofía clásica. Según Locke, sostiene Strauss en *Natural Right and History*, puesto que la razón no puede demostrar fehacientemente ni la revelación ni la validez de la creencia en la vida después de la muerte, la regla que permita determinar el bien y el mal debe poder prescindir de la necesidad de la fe y afirmarse sobre el terreno exclusivo de la razón.[12] Es necesario ahora preguntarnos si, en la óptica de Strauss, esta primacía de la razón sobre la fe en la determinación de la ley o el derecho natural debe comprenderse en los mismos términos en Locke y en la filosofía clásica, y también si puede ser comprendida –en uno y otro caso– en los términos antes citados según los cuales "los principios morales poseen una mayor evidencia" que las leyes de la teología.

Locke, sostiene Strauss, afirmaba que los filósofos clásicos habían establecido las reglas morales válidas, de una validez independiente de la creencia religiosa. Pero consideraba que de la misma manera en que había mostrado que la virtud es la perfección de nuestra naturaleza, la

[12] Para lo que sigue véase sobre todo *NRH*, 212-215.

filosofía clásica había sido incapaz de demostrar la existencia de una conexión necesaria entre virtud y felicidad; en otras palabras, al revelarse incapaz de asegurar la recompensa de una felicidad terrena, la virtud no podía transformar sus principios en leyes. Al igual que Hobbes, o por lo menos, al igual que el *joven* Hobbes de Strauss, Locke habría considerado que las reglas morales de los clásicos podían ser las correctas, pero que –carentes de retribución demostrable en términos de felicidad– estaban lejos de poder resolver el problema de la obediencia.[13]

Una considerable distancia separa esta afirmación de aquella otra que sostenía que los autores modernos de la ley natural habrían coincidido con los clásicos en considerar que "los principios morales poseen una mayor evidencia que las enseñanzas incluso de la teología natural, y que por lo tanto la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos independientes de la teología y de sus controversias". Si seguimos a Strauss, ni para Locke, ni antes para Hobbes, la supuesta evidencia de los principios morales clásicos es capaz de fundar la ley natural o el derecho natural. Aun si supusiéramos, como lo hace Strauss respecto del joven Hobbes, que los principios morales de la filosofía clásica no sólo son para los autores modernos los principios justos sino que poseen una mayor evidencia que las enseñanzas de la teología, de allí no se podría concluir, en lo que a Hobbes y a Locke respecta, que *por ello* la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos independientes de la teología: para Strauss, lo hemos visto detalladamente en el capítulo dedicado a Hobbes, aun la supuesta validez de dichos principios es impotente para garantizar su aplicación. En la senda abierta por Maquiavelo, afirma Strauss, tanto Hobbes como Locke considerarán que "si la virtud es por ella misma inefectiva, la sociedad civil debe poseer una fundación que no consista en la perfección huma-

[13] Entretejiendo fragmentos de textos lockeanos con su propia prosa Strauss afirmará que, según Locke, los filósofos clásicos "mostraron que la virtud es la perfección y la excelencia de nuestra naturaleza, que es ella misma una recompensa, y que recomendará nuestros nombres a épocas futuras", pero la dejaron "desprovista de dote *[unendowed]*" (*NRH*, 212).

na o la inclinación hacia ella": para Locke, como para Hobbes, la ley natural o el derecho natural deben ser mantenidos independientes tanto de la teología como de los principios morales de la filosofía clásica, incapaces ellos también de resolver de manera satisfactoria *el problema de la obediencia. La fundación de la sociedad civil* "debe estar basada en el deseo más poderoso en el hombre, en el deseo de autopreservación" (*NRH,* 212, n. 62).

En lo que concierne a la evidencia de los principios morales para la filosofía clásica, en los capítulos anteriores nos hemos detenido largamente en la comprensión straussiana del problema de esta "evidencia", en particular en su concepción de las pretensiones opuestas que la teología y la filosofía clásica elevan frente a la necesidad de dotar a los principios morales de una suplementación supramoral. Advertimos, en nuestra lectura de la lectura straussiana de Maquiavelo, cómo según nuestro autor Maquiavelo había expresado en voz alta el carácter indemostrable de los principios morales, y había negado su suplementación tanto por la contemplación filosófica como por la revelación de la teología. A lo largo de los dos capítulos precedentes hemos insistido en mostrar que, en la lectura straussiana, para la filosofía clásica el derecho no es propiamente natural; la afirmación clásica del carácter natural de la justicia debe entenderse en los términos de lo que Gourevitch denomina su "vulgarización responsable"[14] por parte de la filosofía. La justificación de los principios morales en los términos del derecho natural por parte de la filosofía y su autonomía respecto de las enseñanzas morales sostenidas por la teología remite, una vez más, a la independencia de la filosofía respecto de la teología y a la suplementación que una y otra proponen a una moralidad incapaz de sustentarse sobre ella misma. La independencia de la filosofía no responde para ésta a criterios pragmáticos; no se trata de mostrar que *dado que* los principios morales poseen mayor evidencia que los mandatos de la teología, *en consecuencia* debe mantenerse el derecho natural independiente de las disputas teológicas. Más aún:

[14] Cf. *supra,* capítulo II, p. 146.

el propio Strauss parece inscribirse *a contrario* de esta última aseveración; como lo señalábamos en el capítulo dedicado a Maquiavelo, nuestro autor considera que, en la contrastación de ambos suplementos –la obediencia y la contemplación–, así como el suplemento de obediencia que completa la moralidad en la comprensión bíblica de la justicia fortalece la majestad de las exigencias morales, el suplemento de contemplación tiende a debilitar las demandas morales y exige, por ello, la dilución de la verdad y la formulación de la justicia como natural:[15] porque la virtud entendida en su expresión más elevada –como la vida de contemplación de la verdad– es inaccesible para la mayoría de los hombres, porque la moralidad no es susceptible de demostración y es en sí misma inefectiva para orientar la acción de la mayoría de los hombres, el filósofo debe recurrir a las "mentiras nobles" que den a la moralidad la consistencia de la que carece. Lejos de distinguirse por su mayor evidencia, lo que distingue a los principios morales de la filosofía de los mandatos dogmáticos de la teología es su carácter precario: la filosofía, entiende Strauss, asciende desde la opinión que tienen los hombres de la moralidad hacia la verdad; en el trayecto, descubre que la moralidad no puede, en última instancia, fundarse de manera fehaciente si la filosofía no es capaz de dar cuenta del todo de la naturaleza. El suplemento que la filosofía provee a la moralidad, a la política, no es la verdad respecto de lo justo –cuyo carácter inaccesible es incomprensible para el hombre común– sino la formulación de un derecho natural "vulgarizado", sostenido en "mentiras nobles" y destinado a asegurar el orden, necesariamente imperfecto, más conforme a la perfección de la naturaleza humana. En otras palabras, la afirmación de que "los principios morales poseen una mayor evidencia que las enseñanzas incluso de la teología natural, y que por lo tanto la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos independientes de la teología y de sus controversias" tampoco puede ser, según Strauss, aceptada sin calificación como "una premisa aceptable para los clásicos".

[15] Cf. *supra*, capítulo I, p. 82. "Progress or return?" (*JPCM*, 109).

Locke, como Maquiavelo, pero también como los clásicos en la lectura de Strauss, considera que "la virtud es por sí misma inefectiva" (*NRH*, 212, n. 62) para orientar la conducta de los hombres; situado sobre el plano maquiaveliano de destitución de las suplementaciones religiosa y filosófica de la moralidad, Locke –como Hobbes– buscará dar solución a la ineficacia de la virtud encontrando una inclinación de los hombres que pueda lo que aquella no puede: conducir a los hombres a actuar de manera necesaria en favor del bien común.[16]

b. La ley natural lockeana y la tradición de la filosofía clásica: la "ley parcial" de naturaleza

En el apartado anterior hemos insistido en que la ley natural lockeana se inscribe, en la lectura de Strauss, en la reacción moderna contra la ley natural de la teología; más aún, en que la interpretación straussiana está en buena medida dirigida precisamente a demostrar que la ley natural de Locke no puede ser comprendida en los términos de la *ley natural tradicional*.[17] Veíamos que Strauss sugería, a la vez, la existencia de una cercanía entre la ley natural moderna y la filosofía clásica sostenida en "la premisa, aceptable para los clásicos, de que los principios morales poseen una mayor evidencia que las enseñanzas incluso de la teología natural". Habiendo constatado el carácter insatisfactorio de esta descripción de aquella supuesta cercanía, intentaremos

[16] Como veremos más adelante, podemos comprender que el Locke que nos propone Strauss busca una solución distinta de la solución clásica de las "mentiras nobles". ¿Qué hace que esta solución parezca, en la pluma de Strauss, menos contraria al espíritu clásico que la de Hobbes? Aspiramos a contestar indirectamente esta pregunta a través del presente capítulo.

[17] El argumento de Strauss, rico, susceptible de debate y largamente discutido por los intérpretes de Locke, ha sido expuesto en numerosas oportunidades por sus defensores y sus detractores. Como lo hemos anunciado, no intentaremos terciar en ese debate (una vez más, no pretendemos discutir las tesis de Strauss sino echar luz sobre las claves de su interpretación).

determinar ahora con mayor precisión qué es aquello que, en esta ruptura de Locke con la ley natural teológica, lo acerca o lo aleja en la pluma de Strauss de la *tradición filosófica clásica*.

En una primera aproximación a este tópico constatábamos que, a ojos de Strauss, el recorrido de la filosofía clásica pone para Locke en evidencia que la virtud de los clásicos es impotente para transformar sus principios en leyes. En otras palabras: puesto que la razón no puede por sí misma establecer la conexión necesaria entre búsqueda de la virtud y felicidad, las "medidas de lo bueno y lo malo" de la moral clásica *no poseen el carácter de una ley para la razón; los hombres* no se orientan según la medida de la virtud porque no perciben como evidentes las consecuencias beneficiosas de la acción virtuosa. La existencia de la sociedad civil no puede por ende ser comprendida como el fruto de la inclinación a la virtud. Puede en cambio, como habremos de verlo a continuación, ser comprendida como el fruto del deseo de felicidad: según Locke, señala Strauss, existe una relación necesaria entre felicidad y sociedad civil, conocida no sólo por *los filósofos sino reconocible para todos los hombres*. Todo hombre razonable es capaz de identificar la conexión necesaria existente entre el deseo de perseguir la propia felicidad, el deseo de autopreservación y la conveniencia de la sociedad civil. En la obra de Locke, la "ley natural" o ley de la razón no identifica, según sostiene Strauss, una ley superior, ni la inclinación a la perfección, sino que es el nombre que toma esa conexión necesaria que la razón identifica entre el deseo a la felicidad y la conveniencia de la sociedad civil (*NRH*, 212-213). Como veremos a continuación, en *Natural Right and History* Strauss emprende la elucidación de esta ley natural lockeana sirviéndose "provisoriamente" de la distinción entre una ley natural completa y una ley natural parcial. Dado que –en nuestro conocimiento– nunca fue utilizada por Locke, su empleo por parte de Strauss resulta en consecuencia *particularmente digno de atención*.

La ley parcial de naturaleza: de Locke a Aristóteles y de Aristóteles a Averroes

Empleando un lenguaje indirecto que entremezcla fragmentos de citas de Locke con su propia prosa, Strauss sugiere en *Natural Right and History* que la distinción entre "ley parcial" y "ley completa" de naturaleza que él mismo introduce provisoriamente reenvía a la lectura lockeana de la filosofía clásica: si bien esta última ha sido incapaz de establecer una relación necesaria entre virtud y felicidad que pudiera inclinar a los hombres que buscan naturalmente su felicidad a actuar virtuosamente, "los filósofos clásicos advertían, y prácticamente todos los hombres advierten, una conexión necesaria entre una clase de prosperidad o felicidad y una clase o parte de la virtud" (*NRH,* 213). Unas líneas después, citando esta vez directamente de *Reasonableness of Christianity,* Strauss reproduce la afirmación de Locke según la cual, anteriormente a la venida de Jesús, "aquellas justas medidas de lo bueno y lo malo, que la necesidad había introducido en todos lados, que las leyes civiles prescribían y que los filósofos recomendaban, descansaban en sus verdaderas fundaciones" (*NRH,* 213). De estas afirmaciones, entiende Strauss, podemos extraer la conclusión de que "por más dudoso que se pueda haber vuelto el estatus de la ley completa de naturaleza en el pensamiento de Locke, la ley parcial de naturaleza, limitada a lo que la 'felicidad política' –un 'bien del género humano en este mundo'– evidentemente exige, parece haberse mantenido firme" (*NRH,* 213-214). La "ley parcial de naturaleza" que Strauss atribuye (provisoriamente) a Locke tomaría su forma de la comprensión por parte de éste de "aquellas medidas de lo bueno y lo malo" precristianas, introducidas por la necesidad, recomendadas por los filósofos, limitadas a las exigencias de la felicidad política y prescriptas por las leyes civiles. Para elucidar la significación de esta definición algo sorprendente de una "ley parcial de naturaleza" asentada en las "medidas de lo bueno y de lo malo [...] recomendadas por los filósofos" debemos comprender cómo, según Strauss, lee Locke a la filosofía clásica. Y debemos también volver a indagar cómo la lee en este punto preciso el propio Strauss.

La definición de la "ley parcial de naturaleza" como aquellas medidas justas del bien o del mal consideradas como el sustrato *necesario* del lazo social, y la alusión repetida a la procedencia filosófica clásica de estas medidas, nos obliga entonces a desviar nuestra atención una vez más hacia la lectura straussiana del derecho natural clásico: Strauss parece identificar en Locke algo que éste habría identificado en la filosofía clásica, y que Strauss denomina "provisoriamente" la ley parcial de naturaleza. En una primera mirada, la descripción de esa "ley parcial" nos aproxima de manera notoria a la descripción del derecho natural en Aristóteles, y sobre todo, para lo que a nosotros nos interesa, a la lectura que de esa descripción propone Strauss. Como veremos más adelante, el velado comentario que hace Strauss respecto de la manera en que el propio Locke entendió precisamente esas páginas de Aristóteles dedicadas al derecho natural parecen confirmar nuestra elección. Comencemos entonces por elucidar la manera como Leo Strauss interpreta los párrafos de Aristóteles a los que parecen llevarnos las alusiones combinadas de Locke y las del propio Strauss.

En su artículo "On natural law" Strauss dedica una página a los célebres párrafos de la *Ética Nicomáquea* (V.vii.1-5) en los que Aristóteles distingue lo justo por naturaleza de lo puramente legal. Aristóteles, señala Strauss allí, afirma que "el derecho natural es aquel derecho que debe ser reconocido por cualquier sociedad política que pretenda durar, y que por lo tanto se encuentra en vigor en todas partes. El derecho natural entendido de esta manera delinea las condiciones *mínimas de la vida política, a punto tal que el derecho positivo sano* ocupa un rango superior al del derecho natural".[18] El derecho natural, entendido como el delineamiento de las condiciones mínimas de la vida *política, es, añade Strauss, indiferente respecto de la diferencia* entre regímenes. Sin embargo, agrega,

> Aristóteles concluye su afirmación lacónica sobre el derecho natural [afirmando que] "sólo un régimen es por naturaleza el mejor en todas partes".

[18] "On natural law" (*SPPP*, 140).

> Este régimen, "el más divino régimen", es una cierta forma de monarquía, el único régimen que no requiere derecho positivo alguno [*Política* 1284a4-15, 1288a15-29]. El piso y el techo, las condiciones mínimas y la posibilidad máxima de la sociedad política, son naturales y no dependen de ninguna manera de la ley [positiva].[19]

Inmediatamente, Strauss liga la distinción entre ambas concepciones del derecho natural con los principios aristotélicos de justicia conmutativa y distributiva: éstos, sostiene, "no pueden de ninguna manera pertenecer al derecho meramente positivo". Y añade: "el derecho natural entendido en términos de justicia distributiva y conmutativa no es idéntico al derecho natural en tanto delinea las condiciones mínimas de la vida política: los malos régimenes habitualmente contradicen los principios de justicia distributiva y no obstante duran".[20] Esta afirmación sugiere, por lo que omite, que el derecho natural entendido en términos de las condiciones mínimas necesarias para la duración de la ciudad podría equivaler, en cambio, a la justicia conmutativa, a "aquella justicia que resulta de todo tipo de intercambio de bienes y servicios": sin justicia conmutativa, sin una justicia que regule, repare y reprima los daños que unos ciudadanos se infringen a otros en sus relaciones de intercambio, no habría comunidad política duradera posible.[21] Sin estas reglas del bien y del mal, pode-

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] La justicia conmutativa, recordemos, es simplemente aritmética y no proporcional; no mira al mérito de las personas, a lo que por su mérito les corresponde. A diferencia de la justicia distributiva, para la cual la partición de lo justo debe adecuarse al mérito relativo de los contendientes, para la justicia conmutativa "importa muy poco que sea un hombre distinguido o un hombre oscuro el que haya cometido un adulterio; la ley sólo mira a la naturaleza de los delitos y trata a las personas como completamente iguales". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, V.ii.12-V.iv.11. Si inferimos correctamente, así como el derecho natural entendido como la condición mínima para la duración de la ciudad equivaldría a la existencia de ciertas reglas de intercambio, el derecho natural entendido como el "techo" de la sociedad política, que trasciende "por arriba" al derecho positivo, remitiría a la justicia distributiva –que al igual que la justicia conmutativa "no depende de ninguna manera de la ley positiva"– en su forma *más perfecta*: el gobierno de los mejores, administrando de manera siempre justa la repartición de cargos y honores según el mérito.

mos glosar nosotros, no habría lazo social duradero posible.[22] Advirtamos también que, concluyendo el tratamiento de la ley natural en Aristóteles, Strauss añade de manera algo brusca que Aristóteles enseña que todo derecho natural es mutable, y que, contrariamente a la interpretación que hace Tomás de Aquino, esto debe entenderse como que, en situaciones extremas, desviarse de los principios más generales del derecho natural puede ser justo.

La interpretación de Strauss, y esa última acotación aparentemente desligada del análisis anterior, adquieren una mayor claridad a la luz de las páginas consagradas al derecho natural aristotélico en *Natural Right and History*, a las que ya nos hemos referido en el capítulo dedicado a Maquiavelo. En primer lugar, es preciso señalar que la descripción straussiana del derecho natural aristotélico ofrecida en el artículo de 1968 –el derecho natural en sus dos acepciones, las condiciones mínimas y la posibilidad máxima de la sociedad política– no aparece bajo la misma forma en el texto de *Natural Right and History*. Sin embargo, como veremos, esta distinción no está verdaderamente ausente: podemos reconocerla en la afinidad que poseen dichas "condiciones mínimas" de la vida política con lo que en *Natural Right and History* Strauss denomina la visión averroísta de la doctrina aristotélica.

Allí Strauss aborda la interpretación del derecho natural aristotélico tomando su punto de partida en el comentario de las interpretaciones tomista y averroísta de Aristóteles. Al igual que en "On natural law", Strauss descarta la interpretación tomista de un revés de mano; la interpretación tomista –alega– niega que la afirmación aristotélica de la mutabilidad de todo derecho natural deba ser tomada textualmente, sin calificaciones; se muestra así en abierta contradicción con lo que sostiene Aristóteles. Los mismos términos en que se expresa la

[22] Recordemos la cita de *Reasonableness of Christianity* reproducida en *NRH*, 213: "aquellas medidas del bien y del mal, que la necesidad había introducido en todas partes, las leyes civiles prescribían y los filósofos recomendaban [...], eran consideradas como los lazos de la sociedad, la conveniencia de la vida civil y prácticas saludables".

interpretación tomista, añade Strauss, indican ya que se trata de una visión ajena a Aristóteles.

Desechada rápidamente la interpretación tomista, Strauss dedica mayor atención a la interpretación averroísta de Aristóteles: para ésta, sostiene, aquello que Aristóteles denomina "derecho natural" es, más exactamente, el "derecho natural legal". Esto es, se trata de reglas que establecen las condiciones mínimas para la vida social, reconocidas universalmente pero sin embargo convencionales. Su carácter convencional, no natural, se pone en evidencia en el hecho de que en circunstancias extremas la preservación de la sociedad puede exigir incluso el desconocimiento de dichas reglas; pero a la vez, para que puedan regir de manera eficaz en las circunstancias normales, es necesario ocultar el carácter simplemente general, y no universal, de dichas reglas: "la efectividad de las reglas generales depende de que sean enseñadas sin calificaciones, sin peros ni condiciones" (*NRH,* 158). Esta interpretación del derecho natural, afirma Strauss, "coincide con Aristóteles en tanto admite la mutabilidad de las reglas de justicia. Pero difiere de la visión de Aristóteles en tanto implica *la negación del derecho natural en sentido propio*" (*NRH,* 159; énfasis mío).

¿Cómo encontrar, se pregunta allí mismo Strauss, "un camino intermedio seguro entre estos formidables oponentes, Averroes y Tomás" (*NRH,* 159), entre la negación del carácter mutable del derecho natural (Tomás) y la negación del derecho natural en sentido propio (Averroes)? El camino intermedio, comprendemos, consistiría en leer a Aristóteles sosteniendo a la vez la mutabilidad de las reglas de justicia y la existencia del derecho natural "en sentido propio". Strauss afirma que "se ve tentado de sugerir" una interpretación alternativa del derecho natural aristotélico. Pero, ¿es esta interpretación efectivamente un camino intermedio entre Averroes y Tomás?

La interpretación del derecho natural en Aristóteles que Strauss se ve "tentado de sugerir" propone, en primer lugar, que ese derecho debe pensarse en términos de *decisiones concretas* y no de reglas generales: "una ley que resuelve de manera justa un problema particular de un país determinado en un momento determinado puede considerarse

justa en un sentido más elevado que cualquier regla general de la ley de naturaleza, que por su generalidad puede impedir que se tome la decisión justa en un caso determinado" (*NRH,* 159). Si consiste en este tipo de decisiones, prosigue Strauss, "el derecho natural obviamente es mutable". La interpretación straussiana restituye la mutabilidad del derecho natural; pero falta aún responder a la pregunta acerca del carácter natural del derecho: si el derecho natural debe pensarse en términos de decisiones concretas y no de reglas generales, ¿en qué consiste el carácter natural del derecho, de la decisión justa? ¿Cómo se sostiene la afirmación del derecho natural en "sentido propio"?

"Apenas puede negarse", afirma Strauss a modo de respuesta, "que en toda decisión concreta se presuponen e implican principios generales": el propio Aristóteles, añade, reconoció la existencia de esos principios al referirse a la justicia conmutativa y distributiva. Pero, agrega Strauss, existe un significado de lo justo *anterior* a lo conmutativamente y distributivamente justo: este significado es el bien común. Y si bien es cierto que el bien común consiste habitualmente en aquello que es requerido por los principios conmutativos y distributivos de justicia, "en situaciones extremas puede haber conflictos entre lo que requiere la autopreservación de la sociedad y los requerimientos de la justicia distributiva y conmutativa" (*NRH,* 160). Ninguna ciudad, ni la más justa, puede escapar a la situación extrema: dado que también la ciudad más justa debe vivir rodeada de otras ciudades, no necesariamente justas, toda ciudad se halla amenazada por enemigos, por lo que ninguna puede sobrevivir sin espionaje, y "el espionaje es imposible sin la suspensión de ciertas reglas del derecho natural". Pero, añade Strauss, "las sociedades no sólo se hallan amenazadas desde el exterior. Las consideraciones que se aplican a los enemigos internos pueden aplicarse también a elementos subversivos internos a la sociedad" (*NRH,* 160).[23] Ninguna ciudad está a salvo de la excepción, porque ninguna ciudad

[23] Sólo si el derecho natural fuera universal y todos actuaran conforme a él, sería posible pensar que una ciudad podría prescindir de la necesidad del espionaje; más precisamente, prescindiría naturalmente de él. Pero ello implica, por cierto, una "imposible cesación de los males".

está a salvo de la amenaza a su existencia provocada por quienes actúan contra ella contrariando los principios del derecho natural. Y como ya lo hemos advertido al analizar estas mismas páginas en el capítulo dedicado a Maquiavelo,[24] tanto para la comprensión maquiaveliana como para la comprensión aristotélica, la diferencia existente entre la situación normal –en que reina la regla– y la excepción –en que debe primar la decisión por sobre la regla– no encuentra en última instancia, en la interpretación de Strauss, *ninguna expresión legal posible*, y descansa en el juicio de quien posee la responsabilidad de la decisión.

Tenemos por fin aquí desplegados todos los elementos de la lectura straussiana del derecho natural en Aristóteles tal como los encontramos en la conjunción de los dos textos citados, pero nunca de manera completa en ninguno de ellos: podemos distinguir, en el derecho natural, principios de justicia conmutativa y principios de justicia distributiva; unos señalan las condiciones mínimas, y los otros la posibilidad máxima de la comunidad política, más acá y más allá del derecho positivo. El primero indica los límites mínimos de una comunidad duradera, que para sobrevivir debe garantizar el cumplimiento de las condiciones de intercambio de bienes y servicios, el segundo la posibilidad máxima de una comunidad plenamente justa, en que a cada cual le es dado lo que le corresponde según su mérito. Pero ni la ciudad más justa escapa a la necesidad de suspender las reglas que corresponden a los principios conmutativo y distributivo del derecho natural: hay una regla de derecho natural que indica que "en situaciones extremas las reglas normalmente válidas del derecho natural son modificadas de manera justa, o modificadas de acuerdo con el derecho natural; las excepciones son tan justas como las reglas. Y Aristóteles parece sugerir que no hay ni una sola regla, por más básica que sea, que no esté sujeta a la excepción" (*NRH*, 160). Sólo es posible mantener la afirmación de Strauss de que existe un derecho natural en sentido propio en Aristóteles si consideramos que no sólo las reglas que definen las condiciones mínimas como las que definen la posibilidad máxima, sino también la propia excep-

[24] Cf. *supra*, capítulo 1, pp. 98 y ss.

ción a dichas reglas, forman parte del derecho natural. A menos que, forzando aún más el argumento, consideremos la excepción a las reglas del derecho natural como una expresión de las reglas mínimas del derecho natural: la única regla mínima efectivamente universal de derecho natural podría enunciarse diciendo que toda sociedad, para subsistir, debe propender normalmente a respetar ciertas reglas mínimas de justicia conmutativa, que deben suspenderse en situación excepcional, cuando la propia subsistencia de la ciudad así lo exija. La única regla inviolable es que, en aras de la subsistencia de la ciudad, toda regla puede ser violada: la autopreservación de la ciudad es el criterio último de la decisión del verdadero hombre de estado.

El seguro camino del medio entre Averroes y Tomás nos ha conducido... de vuelta a Averroes: señalábamos más arriba que, según Strauss, lo que diferenciaba la interpretación de este último de Aristóteles es que "implicaba la negación del derecho natural en sentido propio" (*NRH*, 159). Strauss concluye su presentación del derecho natural en Aristóteles afirmando que "aquello que no puede decidirse por adelantado por reglas universales, lo que puede ser decidido en el momento crítico por el hombre de estado más competente y más consciente sobre el momento, puede ser hecho ver, retrospectivamente, como justo a todos". Por cierto, como lo hemos visto anteriormente, a diferencia del maquiaveliano, el hombre de estado aristotélico "sólo se desvía a desgano de aquello que es normalmente justo" (*NRH*, 161-162).[25] Sea como fuere, en última instancia el derecho natural propiamente dicho remitiría a la decisión prudente de quien debe determinar, en la situación concreta, si es preciso infringir las reglas de justicia, sea ésta conmutativa o distributiva, que rigen en la situación normal.[26] Strauss, como Averroes, sugerirá "dejar estas

[25] Cf. *supra*, capítulo I, pp. 100-101.

[26] Esto es, no habría propiamente leyes naturales sino únicamente reglas convencionales de alcance general, pero no universal. En ese sentido, tal vez no estaríamos tan alejados de la afirmación de que las leyes no son obra de la naturaleza sino de los hombres, "criaturas del entendimiento antes que la obra de la naturaleza", como afirma Strauss respecto de las leyes naturales de Locke (*NRH*, 229).

tristes exigencias cubiertas por el velo con el que están adecuadamente cubiertas" (*NRH,* 160).[27]

De Averroes a Locke

Retornemos por fin a Locke, y a la distinción entre "ley parcial de naturaleza" y "ley completa de naturaleza" introducida por Strauss en *Natural Right and History* que dio origen al desvío precedente. "Por más dudoso que pueda haberse tornado el estatus de la ley de naturaleza completa en el pensamiento de Locke", afirma Strauss en esos mismos párrafos, "la ley parcial de naturaleza, limitada a lo que es requerido de manera evidente para la 'felicidad política' –el 'bien de la humanidad en este mundo'–, parecería haberse mantenido firme" (*NRH,* 214). En las páginas 214 a 220 de *Natural Right and History,* Strauss se aboca a demostrar, una vez más, la incompatibilidad de los contenidos de esa ley parcial de naturaleza con las Escrituras; por nuestra parte, nos interesa cotejar dicho contenido con el desarrollo anterior respecto de la ley natural aristotélica, y de la interpretación straussiana de la cercanía entre Aristóteles y Averroes.

Habíamos concluido el apartado anterior con la constatación de que la búsqueda de un camino intermedio entre las lecturas aristotélicas de Tomás y Averroes nos había devuelto a Averroes. Recordemos que, tal como la restituye Strauss, en la lectura averroísta de Aristóteles –en la del propio Averroes, pero también en la de Marsilio, de Maimónides y de otros "averroístas cristianos o lati-

[27] Descartamos que la distancia entre los textos de 1954 y 1968 obedezca a una inflexión en el pensamiento de Strauss en lo que concierne al derecho natural en Aristóteles. Ateniéndonos a las reglas de lectura que propone el propio Strauss, podemos suponer que el texto de 1968, destinado a un público menos especializado (corresponde al artículo "Ley natural" de la *International Encyclopedia of Social Sciences*), es más cuidadoso en la explicitación de su pensamiento. Como lo hemos advertido, el pasaje de la descripción de las dos formas en que debemos comprender el derecho natural aristotélico a la afirmación del carácter siempre mutable de ese derecho es brusca y difícilmente comprensible para el lector medio.

nos"–[28] *todas* las reglas del derecho natural –y por ende, en tanto aceptemos esa partición, tanto las reglas de justicia conmutativa como las de justicia distributiva– son consideradas reglas convencionales, que sólo metafóricamente pueden ser denominadas naturales[29] en tanto se trata de requerimientos mínimos *generalmente* válidos para la preservación de la sociedad, que por razones pedagógicas deben ser presentados como *universalmente* válidos (*NRH*, 158). Para la lectura averroísta de Aristóteles, *pero también para la lectura straussiana de Aristóteles*, "no existen reglas universalmente válidas para la acción" (*NRH*, 162).[30]

Nuestra incursión por el derecho natural en Aristóteles, y a través de él por Averroes, había partido de lo que se nos antojaba una velada sugerencia de Strauss, quien al referirse a la ley natural lockeana en términos de un ley natural parcial asociaba esta referencia con la conexión necesaria entre "una parte de la virtud" –ciertas reglas morales– y "una forma de prosperidad". Este extraño desvío que, al calor de una oblicua insinuación, habíamos emprendido por Aristóteles y Averroes obtenía sin embargo, como anticipábamos, su confirmación en otra referencia no menos velada: en "Locke's doctrine on natural law", al concluir la reseña de la edición de Van Leyden de los *Essays on the Law of Nature*, Strauss dedica una página a "algunas

[28] Recordemos que bajo el nombre de "averroísta" Strauss se refiere en *Natural Right and History* (p. 158) a "la visión característica de los *falasifa* (esto es, de los aristotélicos islámicos) como también a la de los aristotélicos judíos [...] introducida en el mundo cristiano por Marsilio de Padua y presumiblemente por otros averroístas cristianos o latinos".

[29] "Según [Marsilio de Padua], Aristóteles entiende por *ius naturale* un conjunto de reglas convencionales, pero reglas convencionales tales que son aceptadas en todos los países, 'por así decir por todos los hombres'; estas reglas, dependientes de su institución humana, sólo pueden metafóricamente ser llamadas *iura naturalia*". "La razón [por la que Maimónides no utilizó el término 'ley natural'] puede haber sido que sostenía, al igual que Averroes y Marsilio, que el *ius naturale* sólo puede metafóricamente ser llamado 'natural'". "The law of reason in the *Kuzari*" (*PAW*, 95-96 y 96-97, n. 5).

[30] Véase también "Marsilius of Padua" (*LAM*, especialmente 200-201).

peculiaridades de la edición y la traducción para las que no hemos encontrado un lugar adecuado"[31] en el cuerpo del texto. Strauss concluye su texto refiriéndose a una nota de Van Leyden según la cual –en la página 112 de los *Essays*– Locke habría citado erróneamente a Aristóteles, de esta manera: "Al citar el comienzo del pasaje de la *Ética Nicomáquea* que trata del derecho natural, Locke aparentemente cometió un desliz (112, n. 3); ciertamente entendió el pasaje exactamente de la misma manera en que lo había entendido Averroes".[32]

Un hilo, tenue pero persistente, liga así el derecho natural aristotélico a la ley natural –o a la ausencia de ley natural– en Locke, y ese hilo es la lectura de Aristóteles común a Averroes, al averroísmo, a Locke... y a Strauss.[33] En otras palabras, la "ley parcial de natura-

[31] "Locke's doctrine..." (*WIPP*, 219).

[32] *Ibid.*, p. 220. Van Leyden hace notar que Locke reproduce erróneamente *Ética Nicomáquea*, V,vii, 1-3, lo cual le permite desprender del párrafo: "La justicia política es de dos clases, una natural y la otra convencional *(nomikon);* lo natural tiene la misma validez en todos lados y no depende de nuestra aceptación"; la afirmación "lo legal (convencional) natural *(nomikon fysikon)* tiene la misma validez en todos lados". Compárese con la descripción straussiana del *ius naturale* aristotélico según Marsilio: "según [Marsilio de Padua], Aristóteles entiende por *ius naturale* un conjunto de reglas convencionales, pero reglas convencionales tales que son aceptadas en todos los países, 'por así decir por todos los hombres'" ("The law of reason in the *Kuzari*" [*PAW*, 96]). Digamos de paso que, fieles aprendices de Strauss –se escribe como se lee–, no podemos evitar la tentación de señalar que la última palabra del texto "Locke's doctrine on natural law", dedicado a mostrar la inexistencia de una ley natural en Locke es, precisamente, Averroes. Traducimos la expresión *"made a slip"* como "cometió un desliz"; también suele traducirse como "cometió un lapsus".

[33] No deja de ser interesante observar los siguientes paralelos (y otros muchos) que podemos trazar a través de la obra de Strauss (y que tratándose de nuestro autor sería imprudente catalogar como simples coincidencias): en "Marsilio de Padua" Strauss afirma que "se puede comprender mejor la negación de la ley natural por parte de Marsilio si se parte del hecho de que niega implícitamente la existencia de primeros principios de la razón práctica"("Marsilius of Padua" [*LAM*, 200]). En *Natural Right and History*, en una nueva conjunción de su propia prosa con fragmentos de textos de Locke, sostiene a su vez que la inexistencia de reglas innatas de la ley de naturaleza en Locke "se muestra en el hecho de que no hay reglas de la ley de naturaleza 'que, según correspondería a principios prácticos, constantemente con-

leza" que (provisoriamente) Strauss atribuye a Locke, nos aproxima nuevamente a la lectura averroísta de Aristóteles. Comenzamos así a rondar alrededor de la afirmación straussiana según la cual sería Locke quien llevó a Maquiavelo a su máxima realización; como lo advertíamos en el capítulo sobre este último, también la crítica maquiaveliana de la religión –de la preeminencia de la obediencia a la ley revelada– mostraba su coincidencia con los contenidos fundamentales de la doctrina de Averroes y del aristotelismo islámico.[34] La negación maquiaveliana de una suplementación supramoral de la moral remitía la cuestión de la justicia y del régimen justo a su fundación en la injusticia. Como hemos analizado largamente en aquel capítulo, para la lectura straussiana tanto el pensamiento clásico como Maquiavelo afirman el carácter instituido de la moral, de la justicia de la ciudad –como en la lectura averroísta, no hay propiamente derecho natural, todo derecho es convencional; pero la diferencia esencial entre uno y otro, entre Maquiavelo y la lectura averroísta de Aristóteles, es el contexto en que esta afirmación encuentra su sentido–. En uno, la afirmación del carácter convencio-

---

tinúen operando e influyendo sobre todas nuestras acciones sin cesar [y que puedan] observarse en todas las personas y en todas las épocas de manera constante y universal'" (*NRH*, 226). No menos interesante es la contrastación de la afirmación ya citada, que completamos ahora: "según [Marsilio de Padua], Aristóteles entiende por *ius naturale* un conjunto de reglas convencionales, pero reglas convencionales tales que son aceptadas en todos los países, *'por así decir por todos los hombres'* [...]. Las leyes denominadas 'racionales' por lo mutakallimûn son llamadas 'generalmente aceptadas' por los filósofos, los seguidores de Aristóteles. En consecuencia, deberíamos describir la interpretación de Marsilio del *ius naturale* como *la* visión filosófica" ("The law of reason in the *Kuzari*" [*PAW*, 96]), y la glosa straussiana de Locke según la cual "los filósofos clásicos advertían, y *prácticamente todos los hombres* advierten, una conexión necesaria entre una clase de prosperidad o felicidad y una clase o parte de la virtud" (*NRH*, 213; énfasis mío).

[34] No volveremos sobre el argumento del capítulo I. Recordemos simplemente que según Strauss la crítica maquiaveliana de la religión no añade nada nuevo –salvo su carácter blasfemo– a la crítica averroísta, y que este carácter blasfemo pone en evidencia la ruptura radical de Maquiavelo con la tradición filosófica, incluido el racionalismo medieval.

nal de la justicia conduce a la afirmación de que la moralidad descansa en la inmoralidad, que la ciudad justa descansa en la injusticia. En el otro, revela la necesidad, para quienes conocen esta verdad como también la necesidad de la existencia de la ciudad, de sostener la moralidad de la ciudad sobre principios aparentemente incontrovertidos, supuestamente universales.[35]

Ahora bien, si Locke, advierte Strauss, comprendió a Aristóteles –y en particular el citado fragmento que trata del derecho natural– como lo comprendió Averroes, entonces el paralelo que, siguiendo las indicaciones de Strauss, hemos establecido entre la ley parcial de naturaleza de Locke y el derecho natural como condición mínima en Aristóteles debe establecerse en los términos en que Locke –y Averroes y Strauss– entienden el derecho natural aristotélico: como lo "convencional natural", que sin ser universal tiene "por así decir" validez en todos lados y cuyo carácter convencional debe ser disimulado –las reglas generales deben ser enseñadas sin calificación, sin peros ni condiciones–. Como intentaremos demostrar más adelante, es efectivamente de este modo que, según Strauss, debemos comprender finalmente la ley natural en Locke. Pero antes de proceder a esa demostración debemos detenernos en la elucidación de la interpretación straussiana del derecho lockeano de autopreservación que provee el sustrato a esta ley natural, y en las resonancias que este derecho convoca en el resto de la obra de Strauss.

3. Un régimen político erigido sobre el deseo de apropiación (I): el economismo lockeano

El apartado anterior concluía sobre la constatación de la existencia de un hilo que ligaba, en el texto de Strauss, la "ley natural parcial" lockeana con la lectura averroísta del derecho natural aristotélico. En

[35] Véase sobre todo el capítulo I, apartado c, p. 78-102.

este apartado encaminaremos nuestra interrogación respecto de la ley natural en una segunda dirección, la del *contenido* del que Locke habría dotado a esa "ley natural parcial", para luego intentar reunir ambos caminos –el de la forma y el contenido de la ley natural– en la conclusión de nuestra lectura del Locke de Strauss.

Como señalábamos más arriba, en las páginas 213 y 214 de *Natural Right and History* Strauss anticipaba su conclusión respecto de la inexistencia de una ley natural completa –propiamente dicha– en Locke y definía a la vez lo que, según anunciaba, "llamaremos por el momento la ley parcial de naturaleza": una ley "limitada a lo que es evidentemente requerido por la "felicidad política": un "bien de la humanidad en este mundo" (*NRH,* 214). Al final de la sección del capítulo dedicada a la demostración del carácter "hobbesiano" de la ley natural en Locke,[36] Strauss formulaba en términos muy similares lo que podemos denominar su conclusión respecto de ésta: "La ley de naturaleza, tal como la concibe Locke, formula las condiciones de la paz, o dicho en términos más generales, de la 'felicidad pública' o de 'la prosperidad de cualquier pueblo'" (*NRH,* 229). Si comparamos ambas formulaciones de Strauss, constatamos que, en el trayecto que media de su primera expresión a su elaboración definitiva, la ley parcial de naturaleza ha transmutado en ley de naturaleza a secas. Aquello que, para un Locke leído a la luz de la filosofía clásica, es una ley *parcial* de naturaleza que delinea las condiciones mínimas para la existencia de la ciudad deviene en ley de naturaleza como tal. La pregunta a la que debemos responder es ahora la siguiente: ¿qué es aquello que ha quedado definitivamente expulsado

[36] Es posible distinguir claramente tres secciones mayores en el texto: la primera, que va de la página 202 a la 220, está consagrada a la demostración de que la ley natural de Locke no es una ley natural en sentido tradicional. La segunda (pp. 220-230) está dedicada a demostrar que la ley natural de Locke es una ley de tipo hobbesiano; la tercera (pp. 234-251) está centrada en el análisis lockeano de la propiedad. Entre la segunda y la tercera sección, las páginas 230 a 234 oponen a Hobbes y a Locke respecto del gobierno legítimo. Como veremos, el análisis de la propiedad y la apropiación nos llevan a complejizar el adjetivo de "hobbesiano" atribuido a la ley natural.

de la ley de naturaleza lockeana, que era visible aún en la presentación de la ley que formula las "condiciones de la felicidad pública" como ley de naturaleza *parcial?*

Una vez más, podemos responder, de lo que se trata es, según Strauss, de la "prodigiosa contracción del horizonte"[37] realizada por aquel sucesor de Maquiavelo que llevó al maquiavelismo a su mayoría de edad.[38] Recordemos que, en palabras de Strauss, "el proyecto iluminista era la rehabilitación de lo natural a través de la negación (o limitación) de lo sobrenatural, pero lo que llevó a cabo fue el descubrimiento de una nueva fundación natural que, lejos de ser natural, no es sino el residuo, por así decir, de lo supranatural".[39] Al reducir la interrogación respecto de la ley natural a las condiciones de la prosperidad o de la felicidad *pública,* la interrogación respecto de lo justo queda limitada a los fines intrínsecos de la ciudad. El mejor régimen ya no está ordenado con miras a su correspondencia con la perfección de un orden que lo trasciende; si, en Aristóteles, las indicaciones acerca de lo justo por naturaleza señalaban en dos direcciones –"el piso y el techo, las condiciones mínimas y la posibilidad máxima de la sociedad política [que] son naturales y no dependen de ninguna manera de la ley (positiva)"–, *y si debemos entender que la posibilidad* máxima de la sociedad política remite a una jerarquía que en última instancia encuentra su sentido más allá de la ciudad, en Locke la interrogación respecto de lo justo queda reducida a la reflexión sobre las condiciones mínimas, sobre la conexión necesaria entre la obediencia a ciertas reglas morales y la felicidad pública que "los filó-

[37] Recordemos la cita ampliamente utilizada en el capítulo I: "Maquiavelo no saca a la luz ni un solo fenómeno político de importancia fundamental que no fuera ya completamente conocido por los clásicos. Su aparente descubrimiento es tan sólo la otra cara del olvido de lo más importante: todas las cosas aparecen necesariamente bajo una nueva luz si se las ve por vez primera en una luz empalidecida de manera específica. Una prodigiosa contracción del horizonte aparece para Maquiavelo y sus sucesores como un ensanchamiento maravilloso del horizonte" (*TM,* 295).

[38] Cf. *supra,* p. 202.

[39] "Philosophie und Gesetz" [*GS II* 13-14, n. 2]. Cf. *supra,* capítulo I, p. 52.

sofos clásicos reconocían y prácticamente todos los hombres reconocen" (*NRH*, 213).

La razón no puede demostrar la conexión necesaria entre virtud moral y felicidad pública: como veremos, en la lectura de Strauss, la determinación de lo justo por naturaleza encontrará en Locke su sustrato en el derecho a la apropiación ilimitada. La regla moral que es preciso reconocer en su conexión necesaria con la felicidad pública es el derecho a la apropiación. Así como no hay relación necesaria entre virtud y felicidad pública, sí puede demostrarse que, *canalizados apropiadamente* –liberadas las restricciones morales a la acumulación, reconocido el derecho a la apropiación ilimitada–, la codicia y el egoísmo son eminentemente favorables al bien público, a la prosperidad pública (*NRH*, 247).[40] En otras palabras, la solución del problema político –la respuesta a la pregunta acerca del régimen conforme a la naturaleza– toma la forma del economismo.

a. El hedonismo lockeano: la huida de la escasez y la búsqueda de la abundancia

A fin de examinar la manera en que, en la lectura de Strauss, la filosofía de Locke resuelve bajo la forma del *economismo* la relación problemática entre moralidad y felicidad debemos sintetizar los lineamientos fundamentales del hedonismo lockeano –de la concepción lockeana de la felicidad a la que tienden naturalmente los hombres–, tal como lo interpreta Strauss.

Los hombres lockeanos buscan natural e indeteniblemente su propia felicidad; esta búsqueda natural es inevitable –tan inevitable como la caída de una piedra–, y siendo así toma la forma de un derecho. La cita de Locke que afirma que los hombres "deben ser autorizados a

[40] Volveremos sobre la importancia que, en la lectura straussiana de Locke, parece poseer el hecho de que estas pasiones sean canalizadas adecuadamente.

perseguir su felicidad, *más aún, no pueden evitar buscarla*", debe ser reformulada, entiende Strauss, de esta manera: "la búsqueda de la felicidad es un derecho, 'debe ser permitido' porque 'no puede ser evitado'" (*NRH,* 226-227).

¿Qué desean los hombres lockeanos? Según Strauss

> Locke es un hedonista [...]. Pero el suyo es un hedonismo peculiar: "La felicidad mayor consiste" no en disfrutar de los mayores placeres sino "en poseer aquello que procura los más grandes placeres" [...]. Si, como dice Hobbes, "el poder de un hombre [...] son sus medios presentes para obtener algún bien aparente futuro", entonces, en efecto Locke dice que la mayor felicidad consiste en el mayor poder (*NRH,* 249).

La vida es la condición para la búsqueda de la felicidad, y la felicidad mayor consiste en poseer aquello que procura los más grandes placeres, en tener el mayor *poder* de procurarse placeres. Los hombres no persiguen un fin último; persiguen obtener los medios de procurarse placeres. Estos placeres son indeterminados y particulares; no existe, en consecuencia, una jerarquía de placeres.

En la equivalencia bueno = placer, subraya entonces Strauss, la mayor felicidad es definida *no* como gozar del mayor placer, sino como "*tener aquello* que procura los mayores placeres" (*NRH,* 249).[41] Puesto que no existe un sumo bien, un placer mayor por naturaleza –"placer y pena son, "para hombres diferentes... cosas bien diferentes" (*NRH,* 249)–,[42] la definición de la felicidad, entendida como gozar del mayor placer, se transforma en tener aquello que procura, para cada uno, el mayor placer.

Simultáneamente, Locke define a la capacidad de gozar del placer *como ausencia de dolor o de displacer; pero la situación originaria* del hombre, añade Strauss, es una situación de carencia, de falta, de

[41] La referencia –Strauss no brinda ni ésta ni las que siguen– remite a Locke, *Essays on Human Understanding,* Book II, chapter XXI, "Of Power", #56 (trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Barcelona, Ediciones Folio, 2003).

[42] Remite a Locke, *Essays on Human Understanding, ibid.*

displacer. De allí se sigue que, en ausencia de un fin natural, de un *summum bonum*, aquello que orienta primariamente al hombre es su huida de ese estado de carencia, la huida del *summum malum* (*NRH*, 249-250).[43] Locke, afirma entonces Strauss, otorga primacía a la huida del dolor, de la carencia: "la naturaleza establece firmemente aquello de lo cual el dolor se aleja; el fin hacia el cual el deseo se mueve es secundario". Al no existir un fin último, la felicidad sólo puede definirse negativamente como huida del dolor –y la huida del dolor es ella misma dolorosa.[44] El dolor primero, la carencia primera, es la amenaza que pende sobre la preservación de la propia vida: la penosa labor nos aleja de la penuria procurándonos los bienes que nos preservan. "El punto de partida de los esfuerzos humanos es la miseria [...]: la negación de la naturaleza es el camino hacia la felicidad" (*NRH*, 250-251).[45]

Tal como lee entonces Strauss el hedonismo lockeano, la felicidad entendida como la posesión de aquello que procura el mayor placer –el poder de obtenerlo– supone la ardua superación del estado de necesi-

[43] Este argumento es intercalado por Strauss con uno ligeramente diferente pero que tiende también a destacar la primacía de la evitación del mal como deseo más poderoso. Ese argumento dice que la única jerarquía de los deseos es negativa, orientada por el deseo de escapar a la amenaza a la propia preservación: puesto que el derecho/deseo de perseguir la felicidad presupone el derecho/deseo de preservar la vida, en caso de conflicto, el deseo de vida prima por sobre todo otro deseo, tanto a través del dictado de la razón como del deseo de autopreservación como deseo más poderoso.

[44] "El dolor que remueve el dolor es el trabajo" (*NRH*, 249). Strauss remite a *Treatises*, II, scs. 30, 34, 37, 42. Por nuestra parte, sugerimos remitirse también a *Essays...*, II, XXI, 60 ("Were the pains of honest industry, and of starving with hunger and cold set together before us, nobody would be in doubt which to choose") y II, XXI, 45.

[45] Si bien Strauss no da aquí ninguna referencia, sugerimos comparar con *Essays...*, II, XXI, 45: "For, the removing of the pains we feel, and are at present pressed with, being the getting out of misery, and consequently the first thing to be done in order to happiness,–absent good, though thought on, confessed, and appearing to be good, not making any part of this unhappiness in its absence, is justled out, to make way for the removal of those uneasinesses we feel".

dad; al no existir un punto de arribo de la felicidad, el horizonte de su búsqueda carece de término. Sólo permanece la tarea de avanzar, laboriosamente, hacia una felicidad sin objeto, para colmar las carencias que cada vez el nuevo deseo pone en evidencia, empezando por la carencia primaria, la posesión de medios materiales de subsistencia, sin la cual no hay lugar posible para el surgimiento de nuevas carencias, de nuevos deseos.[46] "La vida", concluye Strauss, "es la búsqueda triste de la alegría".[47]

Para poder perseguir su felicidad de manera egoísta los hombres, entiende Strauss que sostiene Locke, deben librarse del dolor; el dolor primordial del que deben escapar es el dolor natural, el dolor provocado por la condición miserable en que la naturaleza ha colocado al hombre. De esta naturaleza miserable, el hombre sólo puede escapar procurando transformar la escasez en abundancia, evitando la amenaza que la escasez representa para su preservación; esta transformación es el resultado de la labor, de la producción, de la industriosidad. Sólo en condiciones de abundancia pueden los hombres acceder a nuevos deseos, a nuevas necesidades; y sólo procurándose los medios de satisfacerlos –el poder de satisfacerlos– pueden abrirse a su vez a otros y otros deseos.

[46] Me permito nuevamente remitir al lector a un párrafo de *Essays...* que parece ofrecer el sustrato de la interpretación de Strauss: "The ordinary necessities of our lives fill a great part of them with the uneasinesses of hunger, thirst, heat, cold, weariness, with labour, and sleepiness, in their constant returns, &c. To which, if, besides accidental harms, we add the fantastical uneasiness (as itch after honour, power, or riches, &c.) which acquired habits, by fashion, example, and education, have settled in us, and a thousand other irregular desires, which custom has made natural to us, we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses, as to leave us free to the attraction of remoter absent good" (*Essays...*, II, XXI, 46).

[47] "Life is the joyless quest for joy" (*NRH*, 251). No creemos necesario volver sobre las diferencias entre el hedonismo lockeano leído por Strauss y el hedonismo clásico que reproducen lo dicho en el capítulo II respecto del hedonismo hobbesiano en lo que concierne a la depreciación de la naturaleza, la ausencia de un *summum bonum* y la ausencia concomitante de una jerarquía de las formas de vida.

La abundancia requiere de paz y la paz de sociedad civil. Pero sólo hombres racionales entienden que la sociedad civil es la manera de resolver el problema de la escasez, es decir, de la infelicidad; y sólo la sociedad civil "produce" hombres razonables –la guerra, interpreta Strauss, es para Locke "o bien la causa o la consecuencia del hecho de que el estado de naturaleza es un estado de escasez"– (*NRH*, 225).[48]

En otras palabras, los hombres buscan naturalmente la felicidad; la condición de la felicidad es la superación de la carencia, y en primer término la superación de las carencias primordiales –naturales–: las que hacen a la preservación y reproducción de la vida. El estado de naturaleza está, en este Locke releído por Strauss, diseñado en términos de una doble amenaza: la situación originaria de escasez, de carencia, pero también la deficiente racionalidad natural de los hombres. La sociedad civil es el remedio a ambas amenazas: sólo en una sociedad civil es posible superar la escasez, sólo en ella los hombres pueden ilustrar suficientemente su razón para comprender la necesidad de la paz.

Entonces, para comprender al Locke de Strauss hay que invertir el recorrido del *Segundo Tratado:* partiendo de la equivalencia felicidad pública = abundancia, hay que proceder de la abundancia de la sociedad civil –que supone ya la existencia de la moneda y la liberación de las restricciones a la acumulación– al horizonte imaginario de un estado de naturaleza de carencia e indefensión. Siendo los hombres como son –maximizadores de una felicidad comprendida como el máximo poder de satisfacer sus deseos–, la abundancia es la condición de la paz y la felicidad públicas; pero para que haya abundancia es preciso que los hombres racionales e industriosos –el *tipo autoritativo* de la filosofía política lockeana–, esos hombres que comprenden que la abundancia es la condición de la felicidad pública, lleven la voz cantante. Cada cual

[48] La guerra como *consecuencia* de la escasez: los hombres deben disputar los medios –escasos– de su existencia; la guerra como *causa* de la escasez: la existencia de hombres irracionales que no comprenden que la paz es la condición de la abundancia y la abundancia la condición de la felicidad. En ambos casos, la alternativa a la guerra –la paz– es el resultado de la comprensión racional de la relación necesaria entre felicidad (abundancia) y paz (sociedad civil).

entiende la felicidad –el tener aquello que procura el placer– a su manera, pero sólo los hombres necios ignoran que los nuevos deseos de poseer son posibilitados por la satisfacción de los anteriores.

> Si el bien público del pueblo equivale a la abundancia; si el fin del gobierno es entonces la abundancia; si la abundancia requiere la emancipación de la capacidad de adquisición; y si la capacidad de adquisición se desvanece siempre que su retribución no pertenezca de manera segura a quienes la merecen, si todo esto es cierto, se sigue de allí que el fin de la sociedad civil es "la preservación de la propiedad" (*NRH,* 245).[49]

b. El "derecho especial de los hombres más razonables"

Si la abundancia es la condición de la paz y la felicidad pública, el fin del gobierno civil es la protección de la actividad de aquellos hombres que, por su accionar, contribuyen a asegurar la abundancia. Éstos son los hombres movidos por el afán de poseer más que aquello que pueden usar, los que comprenden su felicidad en esos términos: "el hombre que trabaja duro para mejorar los dones de la naturaleza en vistas de obtener no meramente lo que necesita sino lo que puede usar [...] 'no disminuye sino incrementa el *stock* común de la humanidad'. Es más benefactor de la humanidad que quienes dan limosna a los pobres; éstos últimos más que incrementar, disminuyen el *stock* común de la humanidad" (*NRH,* 243). He aquí una pasión egoísta –el

[49] Dicho de otra manera: no existe una jerarquía natural de placeres, la búsqueda del conocimiento posee el mismo rango que la recolección de estampillas. Pero existe, sí, una orientación primera provista por el alejamiento de la escasez, de la miseria; la racionalidad consiste en comprender que sólo podremos perseguir otros placeres alejándonos de la condición miserable en que nos ha colocado la naturaleza. La razón enseña que la búsqueda de la felicidad es, primordialmente, alejamiento de la escasez y provisión de la abundancia. Quienes proveen las condiciones de la abundancia son quienes permiten, finalmente, que cada uno pueda perseguir otros deseos que los de alejarse de la miseria.

amor habendi– que, contribuyendo sin proponérselo a la felicidad pública, puede servir de asiento a una moralidad segura de su retribución. El Locke de Strauss retribuye los beneficios públicos generados por el *amor habendi* con el premio de la moralidad: la protección del deseo de riqueza es el origen y fundamento de la justicia.

Al referirnos a la interpretación de lo que Strauss denominaba la ley parcial de naturaleza en Locke, advertíamos que, parafraseando a Locke, Strauss afirmaba que "existe una conexión visible entre 'felicidad pública' o 'la prosperidad y felicidad temporal de cualquier pueblo' y la obediencia general a *algunas* reglas morales" (*NRH,* 213). Si la felicidad pública está conectada de manera visible a la abundancia, las reglas morales que deben ser generalmente reconocidas como parte del "derecho natural en su condición mínima" son aquellas que protegen las condiciones de existencia de la abundancia: las que protegen la apropiación ilimitada. "Incluso si, y precisamente porque, estas reglas están divorciadas de 'la verdadera base de la moralidad', descansan 'en sus verdaderas fundaciones'" (*NRH,* 213).

El retorno del tópico de la "ley parcial de naturaleza" nos conduce a retomar una interrogación que habíamos dejado suspendida. Al profundizar en el paralelo que Strauss sugería entre la ley de naturaleza lockeana y el derecho natural entendido como condición mínima en Aristóteles, destacábamos la coincidencia entre la interpretación de *Ética Nicomáquea* (V,vii, 1-3) de Averroes, la del propio Strauss, y la que en la conclusión del artículo de *What Is Political Philosophy?* Strauss atribuye a Locke. Según señalábamos allí, el derecho natural no era propiamente natural sino convencional, y si bien su carácter generalizado lograba disimular su déficit de universalidad, había circunstancias en que el bien público hacía necesario violar esas reglas generales.[50] El interrogante que pretendemos retomar aquí es el siguiente: ¿cuál es finalmente para Strauss el estatus de la ley natural de Locke?

[50] Adviértase que, al referirse en *Natural Right and History* (p. 213) a la "ley parcial de naturaleza" en Locke, Strauss se refiere en varias oportunidades al carácter *general* de las reglas morales.

La ley de naturaleza lockeana, sostiene Strauss, es "la suma de los dictados de la razón en relación con la 'mutua seguridad' o 'la paz y seguridad' de la humanidad [...]. La razón dicta cómo debe construirse la sociedad civil, cuáles son sus derechos y sus límites: hay una ley pública racional o una ley constitucional natural" (*NRH,* 228). Esta última formulación –una ley constitucional natural dictada por la razón– nos devuelve los ecos de la comprensión averroísta de Aristóteles que Strauss ha atribuido a Locke: la de la ley de naturaleza entendida como "lo convencional natural". El principio de esta ley pública que debe garantizar la paz y la seguridad, añade Strauss, es que todo poder social deriva del poder natural de los individuos; "la sociedad debe estar construida de manera tal que esté imposibilitada de oprimir a sus miembros" (*NRH,* 233). A la vez, como ya lo hemos advertido, puesto que no todos obedecen la ley de naturaleza –es decir, no todos los gobiernos derivan su poder del poder común de sus miembros–, "puede suceder que una sociedad que obedece a la ley de naturaleza goce de menor felicidad temporal que una sociedad que transgrede la ley de naturaleza" (*NRH,* 229); si el fin de la sociedad es la felicidad temporal, y si puede suceder que una sociedad que cumpla con la ley "convencional natural" pública fracase en este cometido, puesta en comparación con una sociedad que no la cumple, la pregunta que cabe hacerse es la del estatus de esa ley, que ofrece las reglas *generales* para la felicidad pública, pero que no puede brindar reglas universales. Si una sociedad que obedece a la ley natural (convencional-natural), cuyo principio consiste en derivar su poder del poder de la mayoría, puede –por razones externas o internas (*NRH,* 229)– ser menos eficaz en alcanzar su finalidad, la felicidad pública, que si no obedeciera a esa ley, entonces parecería existir una contradicción entre la ley constitucional pública y el fin –la felicidad pública– al que debe tender el gobierno. La respuesta de Strauss, entreverada en la trama de todo su análisis de Locke, está explicitada, una vez más, con total claridad en una nota al pie: en respuesta a R. H. I. Palgrave, según quien existiría una contradicción que obligaría a Locke a pasar constantemente de "la fraseología de la ley de naturaleza a consideraciones utilitarias", Strauss afirma: "Locke no precisa 'pasar' de la

ley de naturaleza a consideraciones utilitarias porque la ley de naturaleza tal como él la entiende, es decir, como la formulación de las condiciones de paz y de felicidad pública, es ella misma 'utilitaria'" (*NRH*, 229, n. 107).

Si la ley de naturaleza formula de manera utilitaria las condiciones para la felicidad pública, entonces una sociedad que cumpla con la ley de naturaleza así entendida no puede ser, lógicamente, más infeliz que aquella que no la cumple. Pero esta ley de naturaleza no coincide necesariamente con la ley natural pública, si puede haber circunstancias en que la ley natural pública –que deriva el poder social del poder individual sobre la base del derecho igual a la autopreservación– es contraria al bien común: "la igualdad de todos los hombres en vistas del derecho de autopreservación no oblitera completamente el derecho especial de los hombres más razonables. Por el contrario, el ejercicio de ese derecho especial conduce a la autopreservación y a la felicidad de todos" (*NRH*, 234). La ley de naturaleza entendida como ley racional pública que deriva el poder del gobierno de la voluntad actual de *cada uno* de los individuos no posee carácter universal sino solamente general; y en condiciones en que su cumplimiento puede ser contrario a la finalidad de la prosperidad pública debe ser violada en pos del fin superior.

El cumplimiento de la ley convencional natural es contrario a la felicidad pública cuando su cumplimiento significa un impedimento para la abundancia, condición primera del bienestar común. Al impedir el aumento de la producción a través del impedimento a la apropiación desigual, la igualdad de los industriosos y los perezosos puede constituir un impedimento al bienestar común. La ley natural entendida como el silogismo de la razón utilitaria no coincide siempre con la formulación de la ley natural entendida como ley natural convencional; en caso de conflicto, la razón ilustrada deberá fallar a favor de la razón utilitaria;[51] hay hombres insuficientemente ilustrados respecto

[51] La confusión, sin duda deliberada, entre ambas formulaciones de la "ley natural" en la interpretación de Strauss puede observarse en este párrafo: "Conforme a la ley natural –y esto quiere decir a la ley moral– el hombre en la sociedad civil puede adquirir tanta propiedad de cualquier tipo, en particular tanto dinero, como quiera

de su interés a largo plazo cuyo ejercicio del derecho igual a la autopreservación debe ser subordinado precisamente a su interés a largo plazo, que coincide con el "interés común de cada uno".[52] La razón utilitaria, *expresión de la razón ilustrada de quien comprende dónde residen los* resortes de la felicidad pública, es el equivalente lockeano –de un Locke leído por Strauss– de la decisión política que desafía, en aras del bien común, el derecho natural entendido como la condición mínima para la existencia de la comunidad. Hombres no sometidos a una autoridad superior –hombres que se encuentran por encima o por fuera de la ley positiva– "que fueran estudiosos de la ley de naturaleza, sabrían cómo remediar los inconvenientes de su condición y echar las bases para la felicidad pública". Sin embargo,

> sólo podrían conocer la ley de naturaleza viviendo en estado de naturaleza hombres que ya han vivido en sociedad civil, o más precisamente en una sociedad civil en que la razón ha sido cultivada de manera apropiada [...]. De aquí hay un solo paso a la afirmación de que el ejemplo más obvio de hombres en estado de naturaleza bajo la ley de naturaleza es el de hombres viviendo en sociedad civil, en la medida en que reflexionan acerca de lo que puede demandarse con justicia de la sociedad civil o acerca de las condiciones bajo las cuales la obediencia civil sería razonable (*NRH*, 230-231).

[...]. Incluso la prohibición de despilfarro de la ley natural carece de validez en la sociedad civil" (*NRH*, 241). En su primera formulación, ley natural refiere a la finalidad de la sociedad –la felicidad pública–; en la segunda, ley natural refiere al derecho igual a la autopreservación, del cual se deducen "algunas reglas generales", como la prohibición del despilfarro (en estado natural), la supremacía del poder legislativo (convencional-natural), e.a., pero que carecen de universalidad.

[52] "Locke's doctrine..." (*WIPP*, 218). "Locke sustituye el interés privado inmediato de cada uno por el interés privado de largo plazo de cada uno"; dada *la conexión necesaria entre la paz y la abundancia, ese interés de largo plazo consiste en* favorecer la abundancia. Vistas las dificultades para la armonización natural del interés a largo plazo, "sin negar que la raíz del interés público es el interés privado de *cada uno, como lo hizo Maquiavelo antes que él, Locke habla del* 'interés común de cada uno'" [...]. Locke está más cerca de Maquiavelo de lo que generalmente se dice o se piensa que está" ("Locke's doctrine..." [*WIPP*, 217-218]).

La ley de la razón es la conclusión a la que llegan hombres estudiosos que han cultivado adecuadamente la razón respecto de las condiciones de la obediencia civil razonable; el estado de naturaleza es el estado deliberativo en que estos hombres reflexionan libremente en ausencia de una ley superior. La ley natural pública que deriva su legitimidad de la igualdad natural está suspendida en última instancia de la razón desigual de los hombres razonables. En esta interpretación, la prerrogativa real que el *Segundo Tratado* concede explícitamente al monarca está duplicada por una prerrogativa racional otorgada implícitamente a los hombres que comprenden que la *última ratio* de la felicidad pública está sostenida en la perpetuación de las condiciones de la abundancia.

> Por encima de todo, puesto que la autopreservación y la felicidad requieren propiedad, a tal punto que puede decirse que la finalidad de la sociedad civil es la preservación de la propiedad, la protección de los miembros propietarios de la sociedad contra las demandas de los indigentes –la protección de los industriosos y racionales contra los perezosos y pendencieros– es esencial para la felicidad pública o para el bien común (*NRH*, 234).

Parafraseando a Jenofonte, podemos decir que la "solución de compromiso", concesión a la fragilidad humana, que emerge de la lectura straussiana de Locke es la de "una oligarquía disfrazada de democracia".[53]

c. Locke, la ética maquiaveliana y el espíritu del capitalismo

El Locke que ha emergido de los párrafos precedentes es, ciertamente, un Locke que "está más cerca de Maquiavelo de lo que general-

[53] Volveremos sobre esta paráfrasis de Jenofonte en el apartado 4. Como veremos a su vez en el punto b de ese apartado, según la lectura que hace Strauss de Platón, "la oligarquía es el primer régimen en que el deseo es supremo. En la oligarquía el deseo gobernante es el deseo de riqueza o dinero o adquisitividad ilimitada. El hombre oligárquico es ahorrativo e industrioso, controla todos los deseos que no sean el deseo del dinero, carece de educación y posee una honestidad superficial derivada del autointerés más crudo" (*CM*, 130).

mente se dice o se piensa que está".[54] Un Locke filósofo que, habiendo cultivado adecuadamente la razón, encuentra en el *amor habendi* la pasión natural que, debidamente canalizada, puede garantizar la felicidad pública y con ello la obediencia civil de la mayoría; la abundancia –que sólo se alcanza liberando a la adquisición desigual e ilimitada de las trabas morales– es la condición de la felicidad pública. Todos los hombres, entiende Strauss que entiende Locke, están en su particular búsqueda hedonista orientados primariamente por el afán de autopreservación, por el alejamiento de la precariedad primordial en la que se hallan por naturaleza; para preservarse necesitan procurarse bienes. A diferencia de los hombres hobbesianos, los hombres lockeanos sólo entran necesariamente en conflicto en condiciones de escasez; la condición de la paz es la abundancia. Sumidos en un estado natural de escasez los hombres deben procurar la abundancia a través de su labor; pero para que ello sea posible es necesario liberar y canalizar una pasión, la pasión de adquirir, contenida por la tradición filosófica como un vicio. El verdadero hombre de estado, el político más virtuoso, es aquel que logra asentar la legitimidad y estabilidad del orden político sobre la pasión dominante. Al asentar la estabilidad del orden sobre la pasión primordial de la acumulación, Locke lleva a su expresión a la vez más acabada y más moderada el proyecto de Maquiavelo: el economismo es la forma madura del maquiavelismo. Aquello que los hombres –todos los hombres– quieren en primer lugar son vituallas, no reconocimiento ni fusiles. El deseo de autopreservación es el grado cero de su hedonismo natural, que conduce al hombre a buscar permanentemente nuevos bienes. La abundancia es la condición de posibilidad de la búsqueda incesante de nuevos bienes suscitados por nuevas sensaciones de deseo, de carencia. La abundancia es la condición del progreso y la civilización.

"La doctrina de la propiedad de Locke es directamente inteligible hoy si se la toma como la doctrina clásica del 'espíritu del capitalismo'" (*NRH*, 246). A diferencia de C. B. Macpherson, cuya interpretación

[54] Cf. *supra*, p. 234, n. 52.

respecto de la propiedad en Locke declara en muchos aspectos coincidente con la suya propia,[55] Strauss no busca hallar en el capitalismo emergente la clave para la comprensión de una transformación de las ideas, sino que busca hallar en una transformación de la tradición de pensamiento las claves que permiten interpretar la esencia del proyecto moderno de conquista de la naturaleza.[56] La llave de esa transformación consiste en la justificación moral de la acumulación ilimitada. "Locke", afirma Strauss enfáticamente, "no cometió el absurdo de justificar la emancipación de la adquisición apelando a un derecho de propiedad inexistente. Justifica la emancipación de la adquisición de la única manera en que puede ser defendida: muestra que conduce al bien común, a la felicidad pública o a la prosperidad temporal de la sociedad" (*NRH,* 242). Este párrafo parece coronar una larga nota al pie de página que hallamos más de cientochenta páginas antes, en el capítulo destinado a Max Weber, y que por su importancia citaremos parcial aunque extensamente:

> Podemos arriesgarnos a decir que ningún escritor fuera de instituciones mentales justificó nunca el deber, o el derecho moral, a la adquisición ilimitada sobre ninguna otra base que no fuera el servicio al bien común. El problema de la génesis del espíritu del capitalismo es por ende idéntico al problema de la emergencia de la premisa menor, "pero la adquisición ilimitada de capital es la más conducente al bien común". Porque la premisa mayor "es nuestro deber dedicarnos al bien común o al amor de nuestros semejantes" no fue afectada por la emergencia del espíritu capitalista. Esa premisa mayor era aceptada tanto por la tradición filosófica como por la teológica. La pregunta, entonces, es qué transformación de la tradición filosófica o de la tradición teológica o de las dos causó la emergencia de la premisa menor mencionada (*NRH,* 60-61, n. 22).

[55] Véase *NRH,* 234, n. 106.

[56] Recordemos que, como lo hemos analizado largamente en el capítulo anterior, refiriéndose a Hobbes, Strauss sostenía también que, demostrado que no era la ciencia natural moderna la que había brindado la justificación del ideal moderno, era preciso interrogar si no era "por el contrario el ideal moderno en verdad la base de la ciencia natural moderna". Véase capítulo II, acápite.

Max Weber, sostiene Strauss en esa misma nota, "identificó adecuadamente el espíritu del capitalismo con la óptica de que la acumulación ilimitada de capital y la inversión provechosa de capital es un deber moral, y tal vez el más elevado deber moral", pero se equivocó al atribuir esa inédita justificación de la acumulación a una transformación de la tradición teológica:

> [Weber] no pareció percibir que en el transcurso del siglo XVI hubo una ruptura consciente con toda la tradición filosófica, una ruptura que tuvo lugar en el plano del pensamiento puramente filosófico o racional o secular. Esta ruptura fue originada por Maquiavelo [...]. Si se le prestara mayor atención que la que él le prestó al desarrollo puramente secular se podría restaurar la conexión [...] entre la emergencia del espíritu capitalista y la emergencia de la ciencia de la economía (*NRH*, 61, n. 22).

Locke es indudablemente quien, en la lectura de Strauss, introduce la premisa menor. Esta premisa menor que sostiene que "la codicia y la concuspiscencia, lejos de ser esencialmente malas o disparatadas, pueden, en caso de ser canalizadas de forma adecuada, ser eminentemente beneficiosas y razonables" (*NRH*, 247), expresa una ruptura radical con la asociación clásica entre virtud y bien. Una vez más, el economismo de Locke es la expresión madura del nuevo continente moral inaugurado por Maquiavelo.

4. Un régimen político erigido sobre el deseo de apropiación (II): las resonancias clásicas del economismo lockeano

La sección b del apartado anterior concluía con la paráfrasis de una frase de Jenofonte. El nombre de Jenofonte no aparece mencionado ni una sola vez en los textos que Strauss dedica de manera particular a Locke. Encontramos, en cambio, el rastro tácito de Locke en uno de los textos mayores que Strauss consagra a Jenofonte, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*. Como ya lo hemos advertido en el capítulo I, en el *Hieron* y en el *Oeconomicus*, sostiene Strauss,

"Jenofonte experimenta con posibilidades extremas: la de la tiranía benéfica originalmente establecida por fuerza y fraude, por un lado, y la de una economía a punto de convertirse en pura crematística, por el otro. A través del primer experimento le prepara el camino a Maquiavelo; a través del último prepara el camino para ciertos pensadores posmaquiavelianos".[57] En Maquiavelo la experimentación con la posibilidad extrema de la tiranía se hallaba desprovista de toda moderación; y sería Locke quien desarrollaría de manera consistente la otra posibilidad extrema, la de un régimen político erigido sobre el deseo de apropiación. Maquiavelo y Locke aparecen, uno y otro, como quienes realizan las posibilidades extremas contenidas en la obra de Jenofonte: la de erigir la búsqueda del mejor régimen sobre las pasiones más poderosas, el ansia de poder y de riquezas. Contrastando con la ausencia de moderación de Maquiavelo, sostenía Strauss allí, los "instintos" de Jenofonte "estaban controlados por su admiración por Sócrates". Jenofonte, añadía, "no quiso experimentar con ambas posibilidades extremas en un mismo y único trabajo".

Como ya lo hemos advertido, la ruptura moderna con Jenofonte y con la filosofía clásica en tanto tal –a la que aludíamos en el capítulo I precisamente bajo el rótulo de "el olvido de Sócrates"– se pone de manifiesto en la reducción del todo de la naturaleza a lo que Strauss denomina en *Philosophy and Law* "el residuo de lo supranatural", o también, a lo natural entendido como la naturaleza primera, y no ya la finalidad natural, del hombre. La contracción del horizonte de la filosofía, la equiparación de la posibilidad máxima de la vida buena al plano de sus condiciones mínimas, son maneras –señalábamos– de nombrar el rebajamiento que, según Strauss, la filosofía posmaquiaveliana imprime a los fines más elevados del hombre para hacerlos coincidir con los fines que el hombre no puede no perseguir, aquellos fines inscriptos en su naturaleza más elemental como una necesidad. Como veíamos precedentemente, de la misma manera, en el trayecto que media entre la denominación de la ley de naturaleza como *ley parcial de natu-*

[57] *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 204. Véase capítulo I, pp. 91-92, n. 120.

raleza a su denominación como ley de naturaleza a secas, lo que Leo Strauss da a ver una vez más es, bajo la apariencia de una ampliación –de ley parcial a ley completa–, lo que no es en realidad para él sino el signo de una brutal contracción del horizonte de la filosofía política clásica. La ley lockeana de autopreservación que sanciona el derecho a la apropiación ilimitada se convierte en la ley de naturaleza (completa) que "formula las condiciones de la paz [...]; la desatención de la ley de naturaleza conduce a la miseria pública y a la penuria" (*NRH*, 229). La ley de naturaleza lockeana se asemeja así, en efecto, a lo que Strauss leía *en Aristóteles como "aquel derecho que debe ser reconocido* por cualquier sociedad política que pretenda durar",[58] es decir, el derecho natural como condición mínima para la existencia política. Pero por encima de ese derecho natural como condición mínima (y de la justicia conmutativa, de intercambio, que le es propia) ya no hay nada: ni la jerarquía de las formas de vida y la superioridad de la vida filosófica representada por Sócrates, ni el horizonte de lo justo en tanto tal.

A la luz de la lectura straussiana, el *Hieron* y el *Oeconomicus* convocan entonces, como señalábamos, a la observación de dos casos extremos: el del gobernante que, lejos de orientarse por las reglas morales de la virtud propia de los hombres nobles, se orienta por la búsqueda de la mayor riqueza y los mayores honores, y el del ciudadano dedicado a la actividad privada que, lejos de orientar su actividad económica en función de lo noble y del bien común, de lo que conviene a un caballero y buen ciudadano, se orienta exclusivamente por el amor del lucro.[59] En el primer capítulo nos hemos ocupado de aquello que aproxima a

[58] "On natural law" (*SPPP*, 140).

[59] *Xenophon's Socratic Discourse*, pp. 201 y 203. En un evidente paralelo, Strauss afirma (p. 201) que "puesto que el gentilhombre se guía por el deseo de honor antes que por el deseo de ganancia, Iscómaco está muy cerca de abandonar la nobleza perfecta", y luego (p. 203): "En el primer discurso que el Ciro adulto dirigió a la nobleza persa, los persuadió de que la virtud no debía ser practicada como se había practicado hasta entonces en Persia, por ella misma, sino en aras de gran riqueza, gran felicidad y grandes honores. Esto es, los persuadió de que dejaran de ser gentilhombres perfectos". En el mismo sentido, véase "The problem of Socrates" (*RCPR*, 146). Sobre la correspondencia Ciro/Hieron, véase cap. 1, p. 12.

Maquiavelo de Jenofonte, y sobre todo, de la distancia entre la enseñanza de ambos que se resume en lo que caracterizábamos como la "ausencia de Sócrates". Debemos repetir la misma operación en la contrastación del *Oeconomicus* y de Locke. Al final del trayecto, la relación que establece Strauss entre el "maquiavelismo maduro" de Locke y el propio Maquiavelo, pero también entre el "maquiavelismo maduro" y la filosofía clásica, deberá aparecer iluminada con mayor claridad.

a. Jenofonte, o las concesiones a la debilidad humana

¿Qué es aquello que Jenofonte da a ver en el *Oeconomicus*, que prepararía el camino a los "pensadores posmaquiavelianos"? Para Jenofonte, afirma Strauss en "The problem of Socrates", visto que es "imposible que los sabios puedan gobernar a los ignorantes", el mejor régimen *posible* es el de "una aristocracia disfrazada de democracia". Pero también este régimen, cuyo principio es "el cultivo de la excelencia humana, en tanto opuesto al incremento de la riqueza", es altamente improbable.[60] Entonces, si bien "no cabe duda para él de que la vida que más conviene a un gentilhombre es la de administrar su fortuna, y no la de acrecentarla, Jenofonte indica otras soluciones de compromiso que, dada la imposibilidad práctica del mejor régimen, son importantes".[61] Esas soluciones de compromiso, "concesión a la fragilidad humana", que son la tiranía benéfica y una economía al límite de la pura crematística –una oligarquía disfrazada de aristocracia, podríamos acotar– están articuladas, pues, alrededor del principio del incremento de riqueza, de honores, de placeres.

Si nos atenemos a la cautivante lectura que de él propone Strauss, el *Oeconomicus* pone de relieve en primer lugar que el aprendizaje para ser "un perfecto gentilhombre no es una ciencia, ni está basado

[60] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 146).
[61] *Ibid.*, p. 147.

en ciencia alguna, sino que es guiado exclusivamente por opiniones, por cosas que se comprenden plenamente con solo escucharlas. En otras palabras, no se necesita ningún esfuerzo intelectual para captar los principios de la moralidad ordinaria [...]. El centro del *Oeconomicus* está ocupado por una confrontación directa entre la vida del perfecto gentilhombre, Iscómaco, y la vida de Sócrates. Ambas formas de vida son presentadas como incompatibles".[62] Pero Jenofonte, nos da a entender Strauss, da un paso más: sugiere que Iscómaco tal vez no sea "siquiera" un perfecto gentilhombre, es decir, un hombre guiado por el deseo de una vida noble y honorable –para la cual cierto "equipamiento material" es indispensable–, sino un hombre guiado por el deseo de poseer (bienes materiales, honores), para lo cual ser considerado noble y honorable es indispensable.[63]

Hemos visto en el primer capítulo de qué manera los silencios que Strauss atribuye en Jenofonte a un principio de escritura devienen en Maquiavelo un principio de pensamiento: lo más elevado, sostiene Strauss, *es callado por Jenofonte*[64] *y es desechado u olvidado por* Maquiavelo. Pero si este silencio se expresa de manera señalada en el *Hieron* a través de la ausencia de Sócrates y de la conducción del diálogo por parte del poeta Simonides, en el *Oeconomicus* el interlocutor de Iscómaco, el gentilhombre-agricultor, es Sócrates. Sócrates se dirige a Iscómaco para aleccionarse en aquello que hace ser propiamente tal a un gentilhombre; a medida que avanzamos en el diálogo la distancia entre el gentilhombre y el filósofo se va dibujando cada vez más

[62] *Ibid.*, pp. 148-149.

[63] Dejamos de lado el análisis straussiano de la primera parte del *Oeconomicus*, que refiere a la enseñanza requerida por Critóbulo, quien a diferencia de Iscómaco no es retratado en ningún momento como un "verdadero hombre" o gentilhombre, sino simplemente como un hombre. La exploración de la "posibilidad extrema" del *Oeconomicus* consistiría por una parte en reducir, hasta casi anularla, la distancia existente entre uno y otro. Véase, por ejemplo, *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 134.

[64] Jenofonte actúa "de manera coherente con su principio de decir lo menos posible acerca de lo más elevado". "The problem of Socrates" (*RCPR*, 147). Cf. *supra*, capítulo I, p. 42.

netamente, y comienza a perfilarse la sospecha de que tampoco el gentilhombre es propiamente tal. En el momento en que, en el capítulo XX, la reflexión sobre la economía alcanza su punto de mayor contacto con la pura crematística el ensayo jenofóntico, subraya Strauss, es revertido bruscamente en el siguiente y último capítulo, sugiriendo con claridad el carácter peligroso del ejercicio realizado.

Observemos en primer lugar qué es aquello que distinguiría, en la lectura straussiana de Jenofonte, la actividad económica del perfecto gentilhombre de la actividad económica de quien se orienta por el afán de lucro. En un segundo paso, la distinción entre el gentilhombre-agricultor y el comerciante movido por el afán de lucro –entre Iscómaco y Critóbulo– nos conducirá, sostenida en "la tesis de Sócrates según la cual el arte político o real es idéntico al arte económico",[65] a la distinción entre el mejor político y el tirano –o también, dicho de otra manera, a la distinción entre Ciro y Hieron.

Al leer a Jenofonte a través de la mirada de Strauss, lo que a primera vista parece distinguir a Iscómaco de Critóbulo, a Ciro de Hieron, es la distancia que media entre el simple aumento de la economía hogareña y el aumento noble y justo,[66] entre el poder tiránico adquirido injustamente y el poder real administrado de manera justa. En unos –Iscómaco y Ciro– la economía y el mando están al servicio de un bien más elevado, la nobleza; en otros –Critóbulo y Hieron– el bien perseguido es un bien inferior –el dinero, el poder–. Pero no tardaremos en descubrir que esa primera distancia se desdibuja: al leer *On Tyranny* y *Xenophon's Socratic Discourse* se nos hace presente la interpretación de *La República* en *City and Man*, y encontramos que Strauss nos indica que, para Jenofonte –como para Platón–, para poder sostener la distinción de Iscómaco y Critóbulo, de Ciro y de Hieron, es preciso depreciar el deseo, es preciso hacer abstracción de *eros*.

En efecto, si observamos en esa perspectiva la lectura que realiza Strauss del *Oeconomicus*, y en particular de los capítulos 7 a 9 dedica-

[65] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 145).
[66] *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 134.

dos a la educación de su mujer por parte de Iscómaco, advertimos que encontramos allí prácticamente todos los elementos que configuran lo que, en su análisis de *La República* de Platón, caracteriza como "la abstracción de *eros*".[67] Como el discurso socrático que construye la República perfecta en palabra –la República imposible, porque es contraria a la naturaleza–, el discurso de Iscómaco que pretende retratar al verdadero gentilhombre hace, él también, abstracción de *eros*.[68] Pero a diferencia de lo que sucede con *La República*, esta abstracción no es completa: en el peligroso acercamiento entre economía y crematística *eros* se deja vislumbrar en su aspecto más bajo; es en esta presencia del *eros* expulsado de *La República* que Jenofonte, dando a ver lo que Platón oculta, prepara el camino para Maquiavelo y sus sucesores.

[67] La "abstracción de *eros*" es, puede decirse, el hilo central del argumento de Strauss en "On Plato's Republic" (*CM*, pp. 50 a 138). El argumento es retomado parcialmente en la Cuarta Parte de "The Problem of Socrates". Strauss señala allí que en la obra de Platón "cada diálogo trata su tema a través de una abstracción específica, y por ende una distorsión específica [...]. Entender un diálogo significa, por lo tanto, reconocer el principio que guía la abstracción específica que caracteriza al diálogo en cuestión" ("The Problem of Socrates" [*RCPR*, 155]).

[68] Respecto de los motivos que inducen a los dioses para unir al hombre y la mujer, Iscómaco "calla respecto de *eros* en el matrimonio" (*Xenophon's Socratic Discourse*, 137); siendo que "*eros* es primariamente el deseo de generar seres humanos" ("The Problem of Socrates" [*RCPR*, 166]), el *Oeconomicus*, señala asimismo Strauss, "no contiene niguna sección dedicada al manejo de los niños" (*Xenophon's Socratic Discourse*, p. 134); si, entre los ejemplos que propone para referirse a la utilidad y beldad del orden, Iscómaco apenas se refiere al ejemplo del coro y se explaya largamente sobre el del ejército, probablemente se deba a que "Iscómaco sea más un hombre militar que un hombre musical" (*Xenophon's Socratic Discourse*, p. 141). Recordemos que Strauss pone de relieve en *The City and Man* que la amusicalidad, la ausencia de risa y de erotismo caracterizan al austero Adimanto, como opuesto al fogoso, gozoso y riente Glaucón.

b. La abstracción de eros

Para comprender la relevancia que Strauss atribuye a esta abstracción de *eros* en el discurso de Iscómaco es preciso que tomemos nuevamente un camino oblicuo: debemos, ante todo, considerar la "distorsión específica" que según Strauss la abstracción de *eros* imprime, en Platón y Jenofonte, al discurso socrático y debemos comprender sobre todo la necesidad de esa distorsión. El argumento de Strauss en "On Plato's Republic", al que ya hemos aludido en numerosas oportunidades, sostiene centralmente que sólo la abstracción de *eros* y del cuerpo hace posible presentar a la justicia –entendida como la dedicación plena al bien común de una ciudad particular– como digna de ser elegida por ella misma. La justicia, tal como es presentada en *La República*, es contraria a la naturaleza. Pero el carácter antinatural –es decir, imposible por naturaleza– de la justicia perfecta de la ciudad perfecta debe ser ocultado, si se cree necesario alabar a la justicia como elegible por ella misma; "y no debería ser necesario argumentar por qué este elogio es necesario".[69]

Como ya lo hemos señalado, en la lectura de Strauss la *República* pone de manifiesto que la ciudad justa es imposible; lejos de ser la demostración de la perfección de la ciudad justa, *La República* lleva adelante la demostración de los límites esenciales de la ciudad, de la naturaleza de las cosas políticas. Al mismo tiempo que demuestra su imposibilidad, sostiene sin embargo Strauss, "la *República* nunca abandona la ficción de que la ciudad justa entendida como una sociedad de seres humanos [...] es posible" (*CM*, 129). El elogio de la ciudad perfecta –la ficción de la ciudad justa– es necesario. Y esa ficción exige promover a un lugar preponderante al componente vigoroso de la ciudad:

[69] Reproducimos la cita completa: "Al hacer abstracción del cuerpo y de *eros*, la *República* de hecho hace abstracción del alma; la *República* hace abstracción de la naturaleza; esta abstracción es necesaria si la justicia en tanto dedicación plena al bien común de una ciudad particular ha de ser elogiada como digna de ser elegida por ella misma; y no debería ser necesario argumentar por qué este elogio es necesario" (*CM*, 138).

> la vigorosidad nunca podría ocupar su lugar si la ciudad justa no fuese posible. O inversamente, la exaltación de la vigorosidad es la consecuencia inevitable de la utopía –de la creencia de que la cesación de males es posible– tomada en serio; la creencia de que todos los males son debidos a la culpa humana (cf. 379c5-7 y 617e4-5) vuelve al hombre infinitamente responsable; lleva a la consecuencia de que no sólo el vicio sino también todo el mal es voluntario (*CM*, 129).[70]

El lugar que ocupa el componente vigoroso al servicio de la razón en *La República* es una necesidad de la postulación de la ficción de la ciudad justa. En el estricto paralelo que *La República* construye –y deconstruye–[71] entre la ciudad y el alma, establecida la división del alma en tres partes, razón, vigorosidad y deseo, el componente vigoroso –timótico–, colocado por persuasión al servicio de la razón, posee un estatus superior –más noble– al deseo, que sólo puede ser dominado por la fuerza. Así, sucediendo en rango al gobierno aristocrático en que reina suprema la razón, el régimen timocrático –"el gobierno de guerreros insuficientemente musicales caracterizados por la supremacía de la vigorosidad" (*CM*, 130)– se halla por encima del gobierno oligárquico, en el que reina supremo el deseo.[72] Razón, vigor, deseo, o la depreciación de *eros*: ésa es la jerarquía exigida por la ficción de la ciudad justa.

[70] "Y se puede decir que la acción de la *República* consiste primero en hacer surgir la vigorosidad o la virtud que le pertenece; esto es, el celo dedicado a la justicia incomprendida, es decir, lo que hoy llamamos idealismo político, y luego en purgarla" (*RCPR*, 167). La purga o purificación de la vigorosidad consistiría en su sumisión a la filosofía. Pero la sumisión de la vigorosidad de los gobernantes y los guardianes al bien común no está guiada por su sumisión a la filosofía –por el *eros* de lo bello o lo noble– sino por el honor, para los primeros, y las mentiras nobles para los segundos (*CM*, 102).

[71] "Mientras el paralelo entre la ciudad y el individuo es así subrepticiamente establecido, es subrepticiamente puesto en tela de juicio" (*CM*, 101).

[72] Recordamos la cita ya anticipada al final del apartado 3.b.: "La oligarquía es el primer régimen en que el deseo es supremo. En la oligarquía el deseo gobernante es el deseo de riqueza o dinero o adquisitividad ilimitada. El hombre oligárquico es ahorrativo e industrioso, controla todos los deseos que no sean el deseo del dinero, carece de educación y posee una honestidad superficial derivada del autointerés más crudo" (*CM*, 130).

En un nuevo paralelo, la lectura straussiana del *Oeconomicus* de Jenofonte nos da a ver la repetición, en el orden de la economía doméstica, de la unidad de la economía bajo la forma de su tripartición: Iscómaco –el gobernante–, su mujer –la guardiana del hogar–, los domésticos –el *demos*–. Pero aquello que, según Strauss, *La República* parece ocultar como su secreto más profundo se deja entrever en la obra de Jenofonte de manera mucho más frontal: la subordinación del deseo –la abstracción de *eros*– responde a la necesidad de ocultar el carácter esencialmente ambiguo de la vigorosidad,[73] que lejos de hallarse –cuando está bien educada– al servicio de la razón y por encima del deseo, está por el contrario naturalmente al servicio del deseo. En aras de la ciudad, la vigorosidad debe ser presentada como servidora de la razón, así como la ciudad debe ser presentada como pudiendo ser, efectivamente, justa. En aras de la verdad, la razón que gobierna la ciudad –necesariamente imperfecta– se nos manifestará como una forma encubierta de deseo.

Porque, ¿cuál es, según Strauss, el lugar del componente vigoroso en el alma humana en la filosofía platónica, si logramos sortear su función edificante, tal como nos lo presenta el argumento de *La República*? En la abstracción de *eros* de *La República*, o en la oposición de Ciro, el hombre político y a-erótico por excelencia, con Hieron, "*eros* encarnado", "la vigorosidad deserotizada, la pasión política, se muestra como deseo de victoria, de superioridad, gobierno, honor y gloria".[74] Pero la presentación de la pasión política como deseo de victoria, sugiere Strauss, propone dos dificultades: la pasión política es ella misma una forma de *eros*[75] y, más aún, se distingue de las otras por su necesaria rudeza hacia los extraños.[76] Si la rudeza (la vigorosidad)

[73] Cf. "The problem of Socrates" (*RCPR*, 168). Retomaremos esto un poco más adelante.

[74] *Ibid.*, p. 166.

[75] "La vigorosidad se muestra ella misma como deseo de victoria, superioridad, gobierno, honor y gloria. ¿No es entonces también una forma de deseo? ¿Con qué derecho puede distinguírsela del deseo, o incluso oponérsele?" *Ibid.*

[76] "¿Pero acaso la pasión política no es también, e incluso primariamente, apego a la polis, a la patria, y por ende amor? ¿No es acaso el modelo del guardián, del

se muestra como el carácter distintivo del deseo del hombre político, ¿cuál es entonces la especificidad del deseo del componente vigoroso de la ciudad, del componente vigoroso del alma?

La respuesta de Strauss, que abreva en Platón, revertirá la jerarquía establecida anteriormente entre deseo y vigorosidad: la vigorosidad está al servicio del deseo, que busca siempre el propio bien. Pero existen dos formas de deseo, que corresponden a dos formas de necesidad: "las necesidades de la sociedad, que son en última instancia las necesidades del cuerpo y las necesidades de la mente".[77] Estas dos necesidades, la necesidad del cuerpo y la necesidad de la mente, se corresponden a su vez con la doble raíz de la moralidad: "las 'virtudes morales' poseen dos raíces. Los fines por mor de los cuales existen son la ciudad de un lado y la vida del espíritu del otro. En la medida en que las virtudes morales están enraizadas exclusivamente en las necesidades de la sociedad [*the needs of society*] son sólo populares o políticas, y se adquieren sólo por costumbre". La virtud política es una exigencia de la sociedad; el fin para el cual la virtud política es un medio es la existencia de la sociedad –y si la sociedad es necesaria, o deseable, la virtud política es necesaria y deseable–. ¿A qué necesidad, nos preguntamos, responde en esta lectura straussiana el deseo de sociedad? "La virtud política o popular es adquirida por costumbre en concordancia con un razonamiento o cálculo, cuyo punto de partida es la necesidad de sociedad [*the need* for *society*] o las necesidades del cuerpo".[78] Las necesidades del cuerpo hacen del hombre un ser social; la necesaria existencia de la ciudad requiere a su vez de "un tipo de virtud llamado por Platón virtud popular

---

ciudadano, el perro que ama a sus conocidos o amigos? Pero precisamente este modelo muestra que el guardián o ciudadano también debe ser rudo con el no-ciudadano o extranjero. La pasión política no puede, por ende, ser entendida meramente como apego. El elemento exclusivo, rudo, es igualmente esencial para el patriotismo. Esta rudeza no es esencial para *eros* porque dos seres humanos pueden amarse sin ser rudos con otros. Esta rudeza no es esencial a *eros* sino que es suplida por la vigorosidad". *Ibid.*

[77] *Ibid.*

[78] *Ibid.*, p. 163.

o política. Nosotros podemos llamarla virtud utilitaria".[79] El hombre común adquiere las virtudes morales por costumbre, y esta costumbre es *concordante* con un razonamiento acerca de la necesidad de sociedad, y la necesidad concomitante de virtudes morales.

Es el filósofo, no el hombre común, el que puede efectuar ese razonamiento: sabedor de las necesidades de la ciudad, el filósofo actúa en conformidad con las virtudes políticas *no* por costumbre sino por su utilidad.[80] Pero a la vez, esta virtud utilitaria es tributaria en el filósofo de la virtud genuina, la virtud del "filósofo [que] posee una *inclinación* a la virtud y no necesita ningún cálculo para ello";[81] en el filósofo, el deseo es deseo de conocimiento. Y si, en efecto, virtud es conocimiento,[82] el *eros filosófico* es inseparablemente vida virtuosa,

[79] *Ibid.*

[80] *Ibid.*, p. 167. Si el hombre común pudiera hacer él mismo ese razonamiento, no sería necesario que "participara de la virtud por costumbre": su "interés esclarecido" lo llevaría a ella de manera directa. Como lo hemos sostenido en el capítulo anterior (pp. 191-194), Strauss considera que afirmar la estabilidad de la ciudad sobre el interés esclarecido del hombre común –sobre el deseo del cuerpo– supone una confianza desmedida en la racionalidad de este hombre y pone, por otra parte, en peligro los fines más altos –los deseos de la mente–. Debemos por ende entender la frase de Strauss de esta manera: el hombre sabio, conocedor de que las necesidades del cuerpo llevan naturalmente al hombre a vivir en sociedad, pero conocedor a la vez de que la satisfacción de las necesidades naturales no posee una armonía natural con la sociabilidad, sabe también que la ciudad, para persistir, necesita establecer convencionalmente las reglas de justicia que suplan la ausencia de armonía natural entre la persecución de las necesidades individuales y la convivencia. La ciudad saludable de *La República* –que a la vez que "cumple con la demanda de Adimanto" es denominada "ciudad de cerdos" por su hermano Glaucón– "satisface propiamente las necesidades primarias, las necesidades del cuerpo", a la vez que hace abstracción absoluta de los deseos que exceden a las necesidades primarias del cuerpo, sean éstos el deseo de lujo o el deseo de virtud. La posibilidad de la persistencia de la "ciudad saludable" "o de cualquier otra forma de sociedad anárquica" dependería de la imposible supresión de todo deseo que se elevara por encima del simple deseo de satisfacer las necesidades primarias; es decir, de la supresión de lo más elevado. Tal vez deberíamos decir que, en la lectura de Strauss, no sólo la ciudad justa es imposible; también lo es la "ciudad de cerdos" (*CM*, 95, 94, y 95 respectivamente).

[81] "The problem of Socrates" (*RCPR*, 163).

[82] "La fórmula socrática para la virtud genuina es: la virtud es conocimiento. Éste

búsqueda de conocimiento: "el deseo, eros, en su forma más elevada *es* filosofía". El filósofo actúa en conformidad con la virtud genuina por inclinación; sabedor de la necesidad de sociedad –*the need* for *society*–, y de las necesidades de la sociedad –*the needs* of *society*–, actúa asimismo en conformidad con las virtudes políticas.

Existen dos formas de deseos, dos tipos de objeto de deseo, que corresponden a dos formas de necesidad. ¿A qué deseo responde, entonces, la vigorosidad del poseedor del poder político? "Secundaria respecto del deseo, la vigorosidad está al servicio del deseo. Aparentando ser más dominante que cualquier otra cosa, es esencialmente obediente. Pero no sabe a qué obedecer, si a lo más elevado o a lo más bajo".[83] El deseo del hombre vigoroso, interpreta Strauss, es esencialmente deseo de victoria, deseo de destruir aquello que contraría al deseo. Pero a la vez, este deseo de victoria es indeterminado respecto de su objeto: la vigorosidad "en cierto modo es independiente de esos bienes, o los olvida. En tanto tal, la vigorosidad es neutral respecto de la diferencia entre los dos tipos de objeto de deseo: los bienes del cuerpo y el bien de la mente. Es por ende radicalmente ambigua, y puede ser la raíz de la confusión más radical".[84] Puede por ello fluctuar –guiada por su propio deseo como deseo de sobreponerse a los obstáculos– de un objeto a otro.

> La ambigüedad de la vigorosidad [...] se muestra con la mayor claridad en la transformación de la indignación justificada en indignación injustificada [...]. La indignación justificada por la injusticia se transforma insensiblemente en la indignación injustificada por el amor no recompensado. Éste es tal vez el secreto más profundo de la vigorosidad y por lo tanto uno de los secretos más profundos de *La República* de Platón.[85]

---

es otro secreto manifiesto del Sócrates platónico tanto como del jenofóntico. La fórmula quiere decir lo que dice". *Ibid.*, p. 163.

[83] *Ibid.*, pp. 166-167.

[84] *Ibid.*, p. 167.

[85] *Ibid.*, p. 168.

La vigorosidad de los guardianes puesta conscientemente al servicio de la filosofía, del deseo de conocimiento, de la ciudad plenamente justa, ésa es precisamente la imposible utopía de *La República*, y esta imposibilidad es también aquello que ha de permanecer oculto. La des-erotización de Ciro o de Isócrates frente al carácter hipererotizado de la tiranía tenía por función, entendemos, propender a la asociación de la justicia con la primacía de la razón y de la injusticia con la primacía del deseo. Pero detrás de esta función edificante se oculta la afirmación más inquietante que deja ver, entre los pliegues del idealismo político –del celo con que se defiende la justicia que no se comprende–, la dependencia de lo justo en la polis respecto de las diferentes manifestaciones del deseo: del deseo de dar satisfacción a las necesidades primarias del cuerpo, del deseo de acumulación, del deseo de honor, del deseo de conocimiento.[86]

La ciudad justa es imposible. Sólo quien desea el conocimiento puede desear la justicia por ella misma, porque es sólo en la vida del filósofo que felicidad y justicia –de lo justo entendido como autosuficiencia, verdadera libertad de quien se ocupa únicamente de lo que le es propio y se abstiene de hacer daño a los demás– coinciden. El filósofo, por cierto, es también justo en el sentido en que lo son todos los miembros justos de cualquier ciudad, es decir, obedeciendo las leyes ya no por *eros* sino por compulsión. "Pero la justicia en este segundo sentido no es intrínsecamente atractiva o elegible por ella misma, sino que es buena tan sólo con vistas a sus consecuencias; no es noble sino necesaria" (*CM*, 128). Detrás de la afirmación del servicio que la vigorosidad tributa a la razón hallamos la afirmación –que ha de permanecer invisible– de que el tributo es siempre, en última instancia, tributo al deseo.

[86] Como veíamos, Strauss sotiene que el secreto que oculta *La República* es que el deseo del hombre vigoroso es esencialmente deseo de victoria, deseo de destruir aquello que contraría al deseo. Pero a la vez, este deseo de victoria es indeterminado respecto de su objeto, y puede por ello fluctuar –guiado por su propio deseo como deseo de sobreponerse a los obstáculos– de un objeto a otro. *Ibid.*

Retornemos a Jenofonte, a Iscómaco y a Ciro. Retomemos las citas reproducidas en una nota anterior: "puesto que el gentilhombre se guía por el deseo de honor *antes que por el deseo de ganancia*, Iscómaco está muy cerca de abandonar la nobleza perfecta"; y también: "en el primer discurso que el Ciro adulto dirigió a la nobleza persa, los persuadió de que la virtud no debía ser practicada como se había practicado hasta entonces en Persia, por ella misma, sino en aras de gran riqueza, gran felicidad y grandes honores. Esto es, los persuadió de que dejaran de ser gentilhombres perfectos".[87] En la pluma del Jenofonte de Strauss, Iscómaco por un lado y Ciro por el otro "están muy cerca" de abandonar, o persuaden a otros de abandonar, la nobleza perfecta, en otras palabras, están muy cerca de afirmar a la vista de todos que la virtud del ciudadano ejemplar no es deseada por ella misma sino que está al servicio del deseo de riqueza y de honores. En otras palabras, que la virtud del gentilhombre-agricultor está al servicio de su deseo de acumulación de riquezas, que la del gobernante está –como la del tirano– al servicio de su deseo de acumulación de honores y riquezas. "Tal como lo indica cuando presenta su utopía en una obra de ficción, la *Ciropedia*, Jenofonte no cree que el mejor régimen como lo comprendió haya existido alguna vez, y por ende que sea probable que alguna vez se actualice, pese a ser posible".[88] Jenofonte, añade Strauss, considera –como ya lo hemos señalado– que para los efectos prácticos existen diferentes soluciones de compromiso que dan respuesta a las exigencias de la "vida política tal como ha sido siempre, y tal como siempre será [...] más o menos imperfecta". Así,

> Jenofonte indica otras soluciones de compromiso que, dada la imposibilidad práctica del buen régimen, son importantes. No hay duda de que para él la vida más acorde a un gentilhombre es la de administrar su riqueza y no la de incrementarla [...]. Pero luego de que su Sócrates haya

[87] *Xenophon's Socratic Discourse*, pp. 201 y 203.
[88] "The Problem of Socrates" (*RCPR*, 146-147).

dado a conocer este punto de vista con todo el énfasis posible comunica la práctica divergente de un ateniense cuyo hijo era particularmente bien conocido como gentilhombre (*Oeconomicus* 20).[89]

Al sugerir que *también para Iscómaco y para Ciro la virtud posee un* carácter instrumental y no es "elegible por ella misma" Jenofonte, sostiene Strauss, realiza una "concesión extrema a la debilidad humana". Como ya lo sabemos, Maquiavelo, y tras él sus herederos, erigirán según Strauss su búsqueda del mejor régimen sobre esa debilidad.

La depreciación de *eros* –y la subsunción supuestamente aproblemática de la vigorosidad a la razón– está al servicio de la moderación, sin la cual la mejor ciudad posible en la práctica no podría subsistir. Bajo la mirada de Strauss, esta abstracción de *eros* es una formulación más de las mentiras nobles necesarias para ese fin: es una mentira noble que debe guiar a la vez la educación de los gobernantes, y el sometimiento a éstos de los guardianes y del pueblo. En la obra de Platón y en el texto de Jenofonte hallaríamos las huellas de esa presencia ausente del deseo; más aún, el propio Strauss no se priva de ofrecernos algunas alusiones satíricas, ausentes en el texto de Jenofonte, a la omnipresencia del deseo –en sus formas más bajas– en la casa de Iscómaco que hacen retumbar los ecos de la comedia de Aristófanes o de *La Mandrágora* de Maquiavelo.[90]

[89] *Ibid.*, p. 147. Nótese que al principio del párrafo que citamos parcialmente, Strauss habla del carácter improbable pero posible del mejor régimen, y que luego modifica esta afirmación para hablar directamente de imposibilidad práctica. El mejor régimen de los clásicos es para Strauss, como lo hemos visto, posible sólo en palabra pero prácticamente imposible.

[90] "No sabemos con cuál Iscómaco conversó Sócrates sobre la perfecta nobleza, y por ende *cuál mujer de Iscómaco fue presentada por su marido como el modelo de* esposa [...]. Hubo un Iscómaco que fue suegro de Kallias, y ese Iscómaco tuvo una mujer bastante notable. Según aprendemos de un orador contemporáneo, Kallias se casó con una hija de Iscómaco, pero no llevaba un año de convivencia que hizo de su madre su amante, y vivió con madre e hija juntas [...]. La hija de Iscómaco consideró que la muerte era preferible a vivir con aquello bajo su vista, pero su intento de ahorcarse fracasó; una vez recuperada huyó de la casa; la madre había expulsado a la hija. Pero Kallias a su vez se cansó de la madre y fue el turno de ésta de ser expulsada.

5. La solución económica del problema político

Aristófanes y Maquiavelo: la sección anterior concluía con los nombres de los dos autores que a ojos de Strauss elevan el desafío más audaz a la manera como la filosofía clásica responde a los problemas fundamentales de la filosofía política, es decir, a la pregunta acerca del orden conforme a la naturaleza y a la naturaleza humana. Al comentar la lectura straussiana de Locke, Thomas Pangle ha sugerido que "la extraordinaria energía y atención que [Strauss] dedicó en sus últimos años para exponer no sólo el pensamiento de Maquiavelo sino también el de Aristófanes" debería conducirnos a reflexionar "acerca de cuán seguro estaba Strauss del carácter satisfactorio de la manera como el racionalismo clásico disponía del desafío fundamental".[91] A los nombres de Maquiavelo y Aristófanes debemos agregar el de Jenofonte, a quien Strauss dedicó dos de sus últimos libros. En Aristófanes, Jenofonte y Maquiavelo se descorre –de distintas maneras– el velo con el que, en *La República*, se cubre la presencia inquietante del deseo.

Nuestra propia lectura de Strauss nos ha vuelto sensibles a la indicación de Pangle. Esa indicación, por otra parte, hace eco de una afirmación con la que Strauss concluye *Thoughts on Machiavelli*: en

Entonces ésta dijo que estaba embarazada de él, pero cuando dio a luz a su hijo Kallias negó su paternidad. Años después Kallias se enamoró de esta bruja impúdica, la volvió a recibir en su casa y dijo que el hijo era suyo. Es imposible afirmar que el Iscómaco de Jenofonte fuera el suegro de Kallías o incluso que Jenofonte conociera esta historia escandalosa. Pero se puede decir sin temor a equivocarse que lo que el Sócrates de Jenofonte relata respecto de Iscómaco y su mujer es perfectamente compatible con la posibilidad de que esa mujer diera pruebas en años posteriores de ser menos buena de lo que su pedagógico esposo hubiera esperado que fuese". *Xenophon's Socratic Discourse*, pp. 157-158.

[91] Thomas Pangle, "The significance of the Locke chapter in Strauss's *Natural Right and History*", Paper for MSU conference, "Leo Strauss's *Natural Right and History*: A Reassessement", 2001, mimeo, p. 23. Agradezco al profesor Pangle el envío de este texto aún inédito. No abordaremos aquí el paralelo, sin duda riquísimo, que podría establecerse entre la lectura straussiana de Aristófanes –en particular, de la crítica aristofánica de la filosofía– y su lectura de los Modernos.

vistas de la creciente frivolidad a la que el hombre moderno se ha convertido, "no podemos dejar de preguntarnos qué defecto esencial de la filosofía política clásica puede haber dado lugar al emprendimiento moderno como una empresa supuestamente razonable". La respuesta moderna sería la reacción –brutalmente empobrecedora para los fines del hombre– a una imposibilidad, a un defecto de la filosofía clásica. A ese defecto Strauss lo resume ahora así: en el aspecto crucial de la defensa de la ciudad, los clásicos "tuvieron que admitir que, en un sentido importante, la buena ciudad debe tomar sus criterios de la práctica de las malas ciudades o que los malos imponen su ley sobre los buenos" (*TM*, 298).

La ciudad justa sólo existe en palabra; el gobierno de los mejores es una imposibilidad práctica. Esta imposibilidad práctica, lo hemos señalado repetidamente, se halla según Strauss oculta en *La República* en la abstracción de *eros* –el sometimiento del deseo a la vigorosidad, y de ésta a la razón– y es sugerida en Jenofonte a través de las "soluciones de compromiso" de la tiranía benéfica y de una economía al límite de la crematística. Las "soluciones de compromiso" de Jenofonte –la sumisión de lo más elevado al criterio de lo bajo– suponen, entonces, que *eros* en su forma más elevada (la filosofía) se someta en la vida de la ciudad a manifestaciones inferiores del deseo: al deseo de riqueza, al deseo de gloria. El filósofo clásico sabe que el gobierno de los filósofos –la ciudad perfecta– es imposible, pero debe ocultar esta imposibilidad en la práctica, sometiéndose al gobierno de los inferiores en virtud, y también en su enseñanza pública, ocultando el reino del deseo detrás de mentiras nobles, purificándolo.[92]

Si en el pensamiento clásico el deseo de riqueza puede –entre bambalinas– dejarse ver como el deseo natural por excelencia, el desafío al que debe hacer frente es el de dirigir este deseo para hacerlo

[92] De acuerdo con la lectura de Strauss tal como aparece sobre todo en "On Plato's Republic" (*CM*) y "The problem of Socrates", puede decirse que en *La República* Sócrates procede con éxito a la purificación del vigoroso Glaucón, orientando su vigor al servicio de la filosofía (y alejándolo de la tentación de la tiranía). Pero es Trasímaco, y no Glaucón, quien comprende lo que está verdaderamente en juego allí.

concurrir con un bien público definido con independencia de él: el deseo no funda el derecho o la moralidad. Retornando a la lectura straussiana de Jenofonte, "la concesión a la debilidad humana" representada por el acercamiento de la economía a la crematística en el capítulo XX del *Oeconomicus* deja ver –como la comedia aristofánica– el problema de la retribución de la acción justa: el régimen basado en el cultivo de la excelencia humana es altamente improbable; Iscómaco no es un gentilhombre que, guiado por el deseo de una vida honorable, requiere para ello de cierto equipamiento material sino un propietario guiado por el deseo de poseer bienes y honores, para lo cual ser considerado honorable es indispensable. La filosofía debe proveer a la vez las mentiras nobles que persuadan a los hombres de que la moralidad se funda en ella misma, como también el acceso disimulado a la verdad de la ausencia de fundamento moral de la moralidad. Como lo hemos observado en los apartados precedentes, en el análisis de Strauss la presentación clásica de una vida virtuosa que encuentra su retribución en ella misma sólo es posible al precio de la abstracción del deseo: sólo si ignoramos el deseo podemos pretender erigir la moralidad sobre ella misma.

El recorrido del capítulo I nos había llevado a la conclusión de que, para Strauss, la justicia no puede estar asentada en ella misma. La suplementación filosófica de la moralidad se sostiene en la afirmación de la superioridad de la vida dedicada a la contemplación; pero esta afirmación sólo accesible a los mejores por naturaleza exige, dada su fragilidad, que la justicia sea presentada como autosuficiente, como fundada en ella misma, o como suspendida de la donación divina; en otras palabras, exige mentiras nobles. La afirmación moral de la moralidad –ésa es la enseñanza de la lectura straussiana de *La República*– sólo es posible al precio del rebajamiento o la negación de *eros*. La reintroducción del deseo vuelve a otorgar visibilidad al problema irresuelto de la obediencia, del fundamento de la moralidad y de la justicia. Leyendo a Strauss descubrimos que Jenofonte descorre un velo que Maquiavelo arrancará definitivamente. El problema, dirá Locke, es que la justicia de los clásicos no posee retribución: *"virtue remains unendowed"*.

Arribamos así por otros caminos a una conclusión similar a la que sugiere Pangle: a través de sus lecturas de Jenofonte y de Platón, de Aristófanes y de Maquiavelo, Strauss nos da a ver no sólo las diferencias sino también las similitudes entre la concepción clásica y la concepción moderna del hombre, y el carácter problemático de la respuesta que el pensamiento clásico habría ofrecido para hacer frente al problema del mejor régimen y de la obediencia política: la fuerza ilocucionaria de las mentiras nobles administradas con prudencia por los hombres más sabios. Asentada sobre la premisa de la igualdad de los hombres y sobre la ineficacia de una moralidad indemostrable y desprovista de retribución comprobable, la respuesta moderna descree de la posibilidad y de la eficacia de las mentiras nobles y descree, al igual que la filosofía clásica leída por Strauss, de la posibilidad de una fundación moral de la moral.

La respuesta de Locke, de ese gran racionalista que emerge de la interpretación de Strauss, sería la de un filósofo que, confrontado a hombres que buscan por naturaleza huir del displacer y procurarse placeres –hombres igualados en el deseo de perseguir el deseo–, está convencido de la superioridad de la solución 'económica' del problema político: "si se construye la sociedad civil sobre el terreno 'bajo pero sólido' del egoísmo o de ciertos 'vicios privados' se lograrán 'beneficios públicos' mucho mayores que apelando fútilmente a la virtud, por naturaleza 'desprovista de dote'" (*NRH*, 247). La adhesión entusiasta a esta solución, como hemos advertido, se inscribe en el plano de la ruptura maquiaveliana con el pensamiento clásico: su condición de posibilidad es la destitución de una jerarquía natural de las formas de vida, o para formularlo en los términos antes empleados, en la destitución de una jerarquía natural de los deseos, de una distinción naturalmente pertinente entre deseos bajos y elevados.[93]

[93] Como hemos visto, *sí* existe una distinción políticamente pertinente entre el deseo de acumulación de los hombres racionales, que contribuye a crear las condiciones para la felicidad de todos, y los otros deseos. De allí se desprende el "derecho especial de los hombres racionales" al que aludimos en el punto 3.b. Subrayemos, sin embargo, que en la interpretación de Strauss la "fraseología de la ley de naturaleza"

Hemos visto en los capítulos precedentes de qué manera la noción moderna de progreso y de conquista de la naturaleza es, según Strauss, tributaria de una nueva concepción igualitaria del hombre, colocado en el centro del universo moral. El Locke de Strauss, como su Maquiavelo, extraen de esta nueva concepción igualitaria del hombre las consecuencias más rigurosas, aquellas que simultáneamente iluminan el lugar mismo desde el que las profieren. Si Maquiavelo, en la pluma de Strauss, es el verdadero profeta de la modernidad, Locke aparece coherentemente, a su vez, ocupando el lugar de "máximo benefactor de la humanidad":[94] convencido de que la mejor solución al problema político consiste en sostener la moralidad sobre una pasión común a todos que tienda de manera necesaria al beneficio común, a la luz de la interpretación straussiana Locke aparece como el promotor y propagandista de una "adicción de masas"[95] a una vida frenética de adquisición a través de la penosa labor que remueve las penas.

---

de Locke parece de todos modos aún ocupar el espacio dejado vacante por el lugar que en "Pluto", la comedia de Aristófanes, ocuparía el dios Pluto, es decir, por la evidencia de la moral ordinaria: frente a hombres que actúan movidos por el deseo de riquezas, Pluto premia la acción justa con la riqueza y castiga la injusticia con la pobreza inmediata. Así, garantiza el triunfo de la justicia, instrumentalizándola. A diferencia de sus sucesores, entiende Strauss, e incluso convencido de los efectos socialmente benéficos de la codicia y la avaricia, "Locke aún pensaba que debía probar que la adquisición ilimitada de riqueza no es injusta ni moralmente incorrecta" (*NRH*, 246). La "ley de naturaleza", estableciendo restricciones sólo aparentes a la acumulación de propiedad formulada bajo los términos del derecho natural de autopreservación, está destinada a conservar las apariencias de una distinción entre una acumulación justa y una acumulación injusta.

[94] ¿Es el beneficio que Locke brinda a la humanidad superior al del productor de riquezas materiales? Sí, en la misma medida en que, como cita Strauss, "el primero que hizo pública la virtud y el uso adecuado de *kin-kina* salvó más gente de la tumba que aquel que construyó hospitales". "Aquello que el dinero originó", interpreta Strauss, "sólo llega a fructificar a través de los descubrimientos e inventos promovidos por la ciencia natural" (*NRH*, 244). A la vez, la dedicación de un hombre –Locke– a la ciencia sólo puede ser entendida como el resultado de la búsqueda individual de la felicidad, en condiciones de un desarrollo civilizatorio posibilitado por una cierta prosperidad general.

[95] Thomas Pangle, *op. cit.*, p. 16.

IV. ¿REFUTÓ SPINOZA A LA ORTODOXIA? LEO STRAUSS, DE JERUSALÉN A ATENAS

> Was Sie über Leo Strauss schreiben, interessiert mich. Jetzt Atheist? Seine früheren Bücher liessen ihn als orthodoxen Juden erscheinen, der die Autorität rechtfertigt.
>
> KARL JASPERS A HANNAH ARENDT, 29/8/1954[1]

Como lo señalamos en la introducción, nos habíamos propuesto, de manera explícita, limitarnos a la interpretación de los autores incluidos de manera no menos explícita por Strauss en lo que nuestro autor denominó "la primera ola de la modernidad": Maquiavelo, Hobbes y Locke. Como lo señalábamos allí, este recorte obedecía a la necesidad de acotar prudentemente nuestra investigación, evitando la tentación de incluir a todos los pensadores modernos a los que Strauss dedicara por lo menos un artículo o un capítulo de su obra –junto a los antes citados, Spinoza, Rousseau, Burke, Weber, Schmitt, Nietzsche y Heidegger–.[2] Esa tentación era fuerte, pero ceder a ella hubiera supuesto o bien estar dispuesta a consagrarle el trabajo de una vida, o bien perder en lo que esperábamos fuera cierta intensidad de lectura lo que habríamos ganado en extensión.

Sin embargo la ausencia de Spinoza no dejaba de incomodarnos; tal vez en parte porque aunque Strauss no lo incluyera expresamente en esa primera ola, Spinoza es contemporáneo de ella. Pero sobre todo, porque sabíamos que para cualquier lector bien informado pero

[1] "Lo que usted escribe sobre Leo Strauss me interesa. ¿Ahora ateo? Sus libros tempranos lo hacían aparecer como un judío ortodoxo que justifica la autoridad". *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper, 1985, p. 283.

[2] Esta lista puede completarse con Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, y con otros autores tratados en reseñas o textos menores.

no enfervorizadamente straussiano –para la gran mayoría de los lectores bien informados, entonces–, el nombre de Strauss se asocia casi necesariamente a su primer libro, *Die Religionskritik Spinozas*. Por nuestra parte, entendíamos que, vista la evolución decisiva del pensamiento de Strauss entre 1928 y 1935-1936, si hubiéramos querido dedicarle a la lectura straussiana de Spinoza un capítulo organizado en el mismo espíritu que los anteriores habríamos debido concentrarnos en los textos posteriores a 1940, dejando nuevamente afuera –o casi– la *Religionskritik*. Optamos entonces por otra solución que, a la vez que incluía a Spinoza en nuestra investigación, esperábamos pudiera justificarse por ella misma en el transcurso del texto: dado que nuestra propia comprensión de la lectura straussiana de los Modernos se había visto fuertemente iluminada por la observación del itinerario emprendido por nuestro autor a partir de ese primer libro "prestraussiano" sobre Spinoza, itinerario al que el propio Strauss alude en la conclusión de su célebre *Prefacio* de 1962 a la edición inglesa de *Die Religionskritik Spinozas*, pensamos que podía ser de utilidad para el lector de este trabajo que lo rehiciéramos en su compañía. En síntesis, este capítulo no se propone concentrarse estrictamente en la lectura straussiana de Spinoza al modo de los precedentes. Algo más sueltamente, pretende mostrar cómo, a partir de las preguntas surgidas en ocasión de su primer libro sobre Spinoza, el "joven judío nacido y criado en Alemania atrapado en el brete teológico-político"[3] se convirtió en el lector esotérico –de Spinoza, pero no sólo de Spinoza– que aquí intentamos comprender.

1. ¿Es posible aceptar sin examen la premisa según la cual la ortodoxia ha sido refutada por Spinoza?

¿Es posible aceptar, con Hermann Cohen, que Spinoza ha refutado efectivamente la ortodoxia? Tal podría ser la paradójica pregunta que,

[3] "Preface to the english translation" (*SCR*, 1).

si nos atenemos al relato que hace en el Prefacio a la edición inglesa de *Die Religionskritik Spinozas*, habría llevado a Leo Strauss a abocarse al estudio de la obra spinoziana entre 1925 y 1928. Paradójica, en tanto Hermann Cohen, virulento crítico de Spinoza y de su obra, mucho más virulento que el propio Strauss, le atribuye una victoria que Strauss se propone demostrar como falsa; la crítica de Cohen, considera Strauss, yerra fundamentalmente en su comprensión de Spinoza; si pese a ello contribuyó a que fuera posible reexaminar el caso "Spinoza vs. ortodoxia", ello se debe no a su contribución a la comprensión de dicho caso sino "casi exclusivamente a que había destruido el prejuicio en favor de Spinoza, o la canonización de Spinoza por parte del romanticismo alemán o judío, por no hablar de la canonización por parte del liberalismo".[4]

¿Qué es lo que está en juego, para el joven Strauss, en la reapertura del caso "Spinoza vs. ortodoxia"? En primer lugar, el rango de respuestas posibles al "problema judío". Si, efectivamente, Spinoza refutó a la ortodoxia –si la razón ha triunfado sobre la revelación–, el judío moderno, para permanecer judío sin renunciar a la probidad intelectual, debe comprender su judaísmo en el contexto abierto por este triunfo de la razón moderna.[5]

¿Cuáles son las opciones que se le presentan al judío moderno que ha aceptado como una evidencia la victoria de la Ilustración? El Prefacio de 1962 pero también, mucho más tempranamente, la Introducción de *Philosophie und Gesetz* (1935) nos proveen la descripción de dichas opciones, tanto de las políticas –asimilación, sionismo político, sionismo cultural– como también de las opciones –digámoslo así– de pensamiento, retratadas en sus nombres más ilustres: Moses

[4] *Ibid.*, p. 28. Véase también "Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas"(1924), (*GS I*, 363-386). En el citado prefacio a la traducción inglesa de 1962, Strauss se refiere a la crítica de Cohen exactamente con las mismas palabras con las que juzga su propia lectura temprana de Spinoza: "entendió a Spinoza demasiado literalmente porque no lo leyó con la suficiente literalidad". Véase "Preface..." (*SCR*, pp. 26 y 31).

[5] "Philosophie und Gesetz" (*GS II*, 10-11).

Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig. Todas ellas, las políticas y las intelectuales, podemos sintetizar, son a su manera tributarias de la aceptación de la victoria de la Ilustración sobre la ortodoxia. Pero, si ésas son las opciones que se presentan al judío que ha aceptado como una evidencia la victoria de la razón ilustrada, ¿es preciso que las aceptemos como las únicas posibles cuando en nuestros días la aparente victoria de la Ilustración ha trastocado en crisis de la razón moderna, en autorrefutación de la razón? La crisis de la razón moderna –su autorrefutación–, asumida de hecho como tal también en el "nuevo pensamiento" del propio Franz Rosenzweig, no puede, entiende Strauss, hacer la economía de la reexaminación de una contienda cuyo vencedor, entendemos ahora, no ha sido propiamente tal.[6]

a. Las opciones políticas

A la luz de la lectura de los textos tempranos de Strauss, la reconstrucción que nuestro autor realiza en el Prefacio de 1962 es a la vez fiel y esclarecedora.[7] Dos soluciones principales se inscriben en el

[6] Además del Prefacio, también la conversación pública de Strauss con su amigo Jacob Klein en 1970 aporta datos biográficos esclarecedores. Véase "A giving of accounts: Jacob Klein and Leo Strauss" (*JPCM*, 457-466).

[7] Para los textos tempranos de Strauss, véase *GS II;* de especial interés para comprender la postura de Strauss nos han resultado "Antwort an das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter"(1923), "Anmerkung zur Diskussion über 'Zionismus und Antisemitismus'" (1923), "Der Zionismus bei Nordau"(1923), "Biblische Geschichte und Wissenschaft" (1925). Véase también la informada introducción de Michael Zank a la edición en inglés de los textos tempranos de Strauss, *Leo Strauss, The Early Writings (1921-1932)*, Albany SUNY Press, 2002, pp. 3-49. En cuanto a la descripción que hace Strauss de lo que aquí llamamos las "opciones políticas", en particular del sionismo, la impronta del pensamiento de Rosenzweig es indisimulable (véase, por ejemplo, "Atheistische Theologie" [utilizamos la edición en inglés, Franz Rosenzweig, *Philosophical and Theological Writings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2000, pp. 10-24]).

legado de la Ilustración y en la fe en la democracia liberal: la asimilación y el sionismo. El joven Strauss recusa la asimilación, a la que considera a la vez ineficaz para poner fin a la discriminación antijudía y simultáneamente lesiva del honor de los judíos en tanto exige el abandono de su comprensión tradicional de la propia fe, y adhiere de manera activa al sionismo. Aun así, su adhesión no está desprovista de crítica: como lo señalábamos más arriba, también el sionismo es para Strauss tributario de las premisas fundamentales de la Ilustración –de la fe en el progreso y en la razón, y con ella, de la creencia en la posibilidad de dar una solución definitiva al problema político, al problema de la convivencia entre los hombres–.

La solución asimilacionista, entiende Strauss, se inscribe en continuidad lineal con las esperanzas depositadas en la democracia liberal: el lazo que constituye a la sociedad es una moralidad humana universal; la religión –la diferencia entre religiones positivas– es un asunto privado.[8] Esta esperanza, considera nuestro autor, eludía registrar el dato empírico de que, como consecuencia de la fragilidad de la democracia liberal en Alemania, la situación de los judíos era más precaria que en cualquier otro país occidental.[9] Pero ante todo asumía como propia la convicción moderna e ilustrada de que, efectivamente, los problemas de los judíos –como todos los problemas humanos– tenían solución.

La solución sionista, afirma Strauss, rechazaba la esperanza democrático-liberal de la igualdad de judíos y no-judíos bajo un estado neutral.[10] Pero, al igual que la asimilacionista, se inscribía en la com-

[8] "Preface..." (*SCR*, 3). En el mismo sentido véase *ibid.*, p. 4: "Antes de la llegada de Hitler al poder la mayoría de los judíos alemanes creía que su problema había sido solucionado en principio por el liberalismo: los judíos alemanes eran alemanes de fe judía, es decir, no eran menos alemanes que los alemanes de fe cristiana, o sin fe alguna. Asumían que el estado alemán (por no hablar siquiera de la sociedad o de la cultura alemanas) era o debía ser neutral respecto de la diferencia entre cristianos y judíos, o entre no-judíos y judíos".

[9] *Ibid.*, pp. 2-3.

[10] Strauss trae a la memoria las palabras de Herzl: "Quién pertenece y quien no pertenece es decidido por la mayoría; es una cuestión de poder". *Ibid.*, p. 4.

prensión moderna y liberal de los asuntos humanos: "Pinsker y Herzl", escribe, "partieron del fracaso de la solución liberal pero continuaron viendo el problema a solucionar de la misma manera en que éste había sido visto por primera vez por el liberalismo, es decir como un problema meramente humano. Radicalizaron esta comprensión puramente humana".[11] Para el sionismo el problema judío debía encontrar una solución política; esa solución no podía residir en dejar el juicio de la igualdad de los judíos y los no-judíos en manos de los no-judíos. Sólo a través de la constitución de un estado propio, convirtiéndose en una nación como todas las naciones, reconquistando su honor individual a través del honor de la nación, podrían los judíos imponerse ante los no-judíos como iguales.

Strauss se alejó tempranamente del sionismo político con el que simpatizó a principios de los años veinte; pese a ello, es sin duda sincero al afirmar en 1962 que "el establecimiento del estado de Israel [...] fue una bendición para los judíos de todas partes más allá de que lo admitan o no lo admitan". Pero recordemos que añade inmediatamente que "sin embargo" la creación del estado de Israel "no resolvió el problema judío. No podía solucionar el problema judío".[12]

Porque ¿qué podía querer decir "solucionar el problema judío"? El sionismo político, entiende ya el joven Strauss, puede en efecto resolver una emergencia histórica, pero esa resolución no ofrece respuesta a las preguntas respecto de la naturaleza misma de la existencia del "problema judío"; no ofrece respuesta a la pregunta acerca de *qué es ser judío:* no ofrece respuesta a la interrogación acerca del carácter particular del judaísmo, ni a la existencia del "problema judío" en tanto problema de la existencia de este pueblo particular. Responder

[11] *Ibid.* Véase también, por ejemplo, "Antwort auf das Prinzipielle Wort der Frankfurter" (*GS II*, p. 303): "En última instancia sionismo no significa un 'retorno al pueblo' –ése es su sentido sólo en contraste con la asimilación 'individualista'– sino retorno a la realidad, a la existencia política normal; y por esa razón sionismo y asimilacionismo conforman en efecto *un mismo* frente, enfrentado al Galut". El mismo argumento puede leerse en "Der Zionismus bei Nordau"(1923).

[12] "*Preface*" (*SCR*, 5).

a la pregunta acerca del carácter particular del judaísmo será la tarea del sionismo cultural: la comunidad de descendencia, de sangre, sostendrá el sionismo cultural, es también una comunidad de cultura que tiene sus raíces en una herencia judía común. Pero esta respuesta misma es tributaria de la Ilustración: "sólo se podía dar este paso", señala Strauss en 1962, "una vez que se había interpretado a la herencia judía misma como cultura, es decir, como producto de la mente nacional, del genio nacional. Ahora bien, la fundación, el sustrato autoritativo de la herencia judía no se presenta como un producto de la mente humana sino como un don divino, una revelación divina".[13] Un sionismo cultural consecuente debía llevar al sionismo religioso, y éste a su vez "debía considerar blasfema la noción de una solución humana al problema judío".[14]

El fracaso de la solución asimilacionista había dado impulso a la solución sionista de creación de un estado judío; a su vez, la promoción de la solución política al problema judío había ido a la par con la reelaboración de la herencia judía. Esa reelaboración, sostiene Strauss, al reinterpretar la herencia de una donación divina en términos de una cultura nacional, se inscribía también –al igual que la solución asimilacionista– en la tradición moderna de la Ilustración, de la victo-

[13] *Ibid.*, p. 6.

[14] *Ibid.* Como lo hemos explicitado repetidas veces a lo largo de este trabajo, la concepción straussiana según la cual "los problemas humanos no tienen solución" descansa en última instancia en la convicción de que la cesación de males es imposible, y de que en consecuencia de ello las sociedades han de ser siempre sociedades particulares. Su concepción entronca con la comprensión ortodoxa –que consideraría blasfema una solución humana al problema judío– en tanto para ésta el sufrimiento del pueblo judío es inseparable de su carácter particular de pueblo elegido. Y ambas –la straussiana y la ortodoxa– recusan el optimismo liberal moderno que postula la solución de los problemas humanos en el horizonte de una sociedad universal. El argumento de Strauss en la década del veinte ponía mayor énfasis en la ruptura con la comprensión tradicional del pueblo elegido que supone el judaísmo cultural, mientras que el texto de 1962 evoca de manera inconfundible la ilusoria esperanza liberal de una solución –imposible por naturaleza, según Strauss– de los problemas humanos.

ria de la razón por sobre la revelación. Con ello, realizaba de manera acabada la capitulación de la comprensión ortodoxa de la revelación ante la razón moderna. La reelaboración moderna de la herencia judía había declarado irrelevante para la fe todas aquellas esferas en que la historia y la ciencia reclamaban ser competentes: la edad del mundo, la creación del hombre, la posibilidad o imposibilidad de los milagros, de la inmortalidad de las almas y la resurrección de los cuerpos. El contenido de la revelación había sido reinterpretado racionalmente; la comprensión literal, suprarracional de los contenidos contrarracionales fue puesta en la cuenta de una comprensión errada de la religión, propia de tiempos más primitivos. Para el judaísmo moderno, tributario de la supuesta victoria de la Ilustración sobre la Ortodoxia, "la verdad del judaísmo tradicional es la religión de la razón, o la religión de la razón es el judaísmo secularizado".[15] Pero esa reelaboración racional de la Fe, advierte Strauss, pierde su evidencia en el momento en que la victoria de la razón aparece puesta en cuestión por la razón misma.

b. Las opciones de pensamiento

Hermann Cohen es indudablemente para Strauss el más alto exponente de la reinterpretación de la herencia judía en los términos de una religión de la razón: la "espiritualización" coheniana de la creación y de la revelación expresa de la manera más vehemente la sustitución de la obediencia absoluta, núcleo de la fe del judaísmo tradicional, por los principios de la razón.[16] "Crudamente, pero no equi-

[15] *Ibid.*, p. 8.

[16] Véase "Introductory Essay -by Leo Strauss", en: Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, Atlanta, Georgia, Scholar Press, 1995, p. xxviii (incluido también en *SPPP*, pp. 233-247). Pese a su distancia respecto del pensamiento de Cohen ya en los años veinte, Strauss lo respetaba seriamente. Ese respeto no se hacía extensivo a los herederos de Cohen en la escuela de Marburg. Así, en 1924 Strauss decía de Cassirer que "su teoría de la mitología no es una expansión congruente del sistema coheniano sino su desmantelamiento" ("Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft" [*GS II*, 349]).

vocadamente", afirma Strauss, "podemos restituir las posturas de Cohen de esta manera. *La* verdad es la síntesis de la enseñanza de Platón y de la de los profetas".[17] Los profetas proveen a la enseñanza de Platón una fe en el progreso de la humanidad de la que la filosofía platónica carece. Por su parte, la filosofía platónica y sobre todo la kantiana contribuyen a liberar a la religión judía, fuente de la religión de la razón, de sus elementos míticos. Como Mendelssohn, y como todos los voceros occidentales del judaísmo después de Mendelssohn, pero haciendo gala de una intransigencia y una fuerza racional inigualada por aquellos, Cohen, escribe Strauss, se propuso establecer la armonía entre judaísmo y cultura.[18]

Los años que sucedieron a la muerte de Cohen, sostiene Strauss en "Jerusalem and Athens", nos forzaron a concluir que Cohen "poseía una fe mayor de lo que hoy parece justificado en el poder de la cultura occidental para moldear el destino de la humanidad".[19] A la luz de la obra de Strauss podemos restituir su distancia respecto del pensamiento de Cohen en un doble registro: en primer lugar, el joven Strauss que leía furtivamente a Schopenhauer y Nietzsche en la adolescencia, contrastando la enseñanza de los discípulos de Cohen en la Escuela de Marburg con el "nuevo pensamiento" de Heidegger, encontraba en este último un pensador que "*hacía frente al problema*"[20] de la crisis de la razón, que Cassirer y los suyos habían optado por eludir. Bajo el influjo de Heidegger, el triunfo de la razón moderna dejaba de ser un dato incuestionado para tornarse un problema de filosofía: como lo señalaría Strauss años más tarde, a partir de la aparición de Heidegger

[17] "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 167). Véase también "Introductory essay", en: Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism, op. cit.*

[18] "Introductory essay", *op. cit.*, pp. xxiv y xxv. Respecto de la connotación iluminista que posee el término de "cultura" para Leo Strauss, me permito reenviar a mi artículo "Más allá del liberalismo. Notas sobre las *Anmerkungen* de Leo Strauss al *Concepto de lo político* de Carl Schmitt", en Jorge Dotti y Julio Pinto (comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento, op. cit.*

[19] "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 168).

[20] "An introduction to Heideggerian Existentialism" (*RCPR* [27-46], p. 28).

"todas las posiciones filosóficas racionales liberales han perdido su poder".[21] El joven Strauss, interesado en "comprender en qué medida [el ataque de la Ilustración contra la ortodoxia] había sido o no un fracaso" a través de la lectura de Spinoza, encontraba en la *Destruktion* heideggeriana de la tradición filosófica un espejo privilegiado en el cual reflejar su propia interrogación.[22]

Si el impacto de la enseñanza de Heidegger en un ambiente intelectual dominado hasta ese momento por la escuela neokantiana de Marburg creada por el ya desaparecido Hermann Cohen provee a Strauss, a partir de mediados de la década del veinte, el terreno desde el cual se abre de manera renovada la posibilidad de interrogar las premisas incuestionadas de la modernidad, el advenimiento posterior del nazismo y la exterminación en masa de los judíos parece ser para Strauss la confirmación aterradora de que la autorrefutación de la razón moderna acarrea, en el terreno de los asuntos humanos, la peor de las consecuencias imaginables: el exterminio es la comprobación terrible del carácter ilusorio de la fe en el progreso. La razón y la experiencia nos han enseñado que ya no podemos depositar fe alguna en el progreso, como supuesta síntesis moderna de la creencia y la razón.[23]

El cuestionamiento de la filosofía tradicional y, con ella, de la reinterpretación de la tradición judía en los términos de una reli-

[21] *Ibid.*, p. 29. Strauss añade: "Se lo puede deplorar, pero yo por mi parte no logro aferrarme a posturas filosóficas de las que se ha demostrado que son inadecuadas. Temo que debamos hacer un gran esfuerzo para encontrar una base sólida para el racionalismo liberal. Sólo un gran pensador podría ayudarnos en este aprieto intelectual. Pero he aquí el gran inconveniente: el único gran pensador de nuestro tiempo es Heidegger". Véase también *NRH*, 1-8.

[22] "A giving of accounts" (*JPCM*, 461-462).

[23] "Catástrofes modernas de una magnitud hasta ahora desconocida, que hemos visto y a las que hemos sobrevivido, fueron mejor tratadas, o hechas inteligibles, tanto por Platón y los profetas que por la creencia moderna en el progreso. Puesto que estamos menos seguros que Cohen de que la síntesis moderna es superior a sus ingredientes premodernos, y puesto que ambos ingredientes se hallan en oposición fundamental entre ellos, estamos en última instancia confrontados con un problema más que con una solución". "Jerusalem and Athens" (*SPPP*, 168).

gión de la razón hallaría en Franz Rosenzweig "el mayor pensador judío dado por el judaísmo alemán".[24] Rosenzweig y Buber, por el lado judío, Barth y Gogarten, por el cristiano, son los nombres emblemáticos del movimiento de retorno a la ortodoxia que busca restituir el pensamiento teológico de manera renovada, redimiéndolo de su derrota ante los ataques de la Ilustración.[25] Rosenzweig es para Strauss, si nos atenemos al Prefacio de 1962, la expresión más elevada de una de las posibilidades, la posibilidad teológica, del nuevo pensamiento. La otra posibilidad, la posibilidad filosófica, es por supuesto Heidegger.[26]

A la luz de la lectura del Prefacio descubrimos sin embargo que, pese a la indudable admiración que le profesa,[27] el joven Strauss considera que Rosenzweig tampoco lleva hasta sus consecuencias radicales las conclusiones de su crítica del "viejo pensamiento" tal como se encarnaba en el judaísmo tradicional de la época: de haberlo hecho, el desarrollo radical del "nuevo pensamiento" debería haber conducido a Rosenzweig a un retorno sin calificaciones a la ortodoxia de la

[24] "Preface..." (*SCR*, 9).

[25] "A giving of accounts" (*JPCM*, 461). Una excelente síntesis de este período puede encontrarse en Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intelectuelle*, París, Grasset, 2003. La Introducción de Kenneth Hart Green, "Leo Strauss as a modern jewish thinker", al libro *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* ofrece elementos biográficos y analíticos muy interesantes; no coincidimos sin embargo con su visión general de Strauss como pensador judío, que tiñe (como es de esperar) su interpretación de los textos de Strauss a los que se refiere.

[26] Sobre la relación que establece Strauss entre el pensamiento de Rosenzweig y el de Heidegger, véase sobre todo "Preface...", (*SCR*, 9-13). En "An introduction to heideggerian existentialism", Strauss escribe que el nombre de Franz Rosenzweig "será recordado cada vez que personas informadas hablen sobre existencialismo". (*RCPR*, p. 28).

[27] Strauss dedica *Die Religionskritik Spinozas* "a la memoria de Franz Rosenzweig" (la dedicatoria está extrañamente ausente de la edición en inglés). Y es indudable que muchos de los desarrollos de Strauss, en particular de la relación entre filosofía y teología, o entre dogmatismo, nihilismo y filosofía se iluminarían de manera significativa a la luz de un estudio, fuera del alcance de esta investigación, de *La Estrella de la Redención*.

revelación bíblica. Pero, lejos de retornar a un judaísmo anterior al judaísmo, ya hijo de la Ilustración, de Moses Mendelssohn, "aun oponiéndose al viejo pensamiento el nuevo pensamiento fue sin embargo su heredero".[28]

Por cierto, Strauss no deja de reconocer que en el pensamiento de Rosenzweig el conocimiento de la revelación se desembaraza de manera radical de su conexión con el conocimiento racional: la experiencia de la revelación es para Rosenzweig, en palabras de Strauss, "la sola conciencia de algo absoluto que no puede ser relativizado de ninguna de las maneras en que puede serlo todo lo demás, racional o no-racional [...]; es la experiencia de un mandato inequívoco dirigido a mí aquí y ahora".[29] La experiencia absoluta de la revelación, comenta Strauss, acepta someterse a la voluntad de Dios sobreponiéndose a la alternativa de someterse a aquello que el hombre sabe por sí mismo, por su razón[30] –antepone la obediencia al mandato singular a la comprensión de la ley–. En una palabra, el nuevo pensamiento teológico se opone a la racionalización de la fe propia del judaísmo postiluminista y se presenta como un empirismo sin calificaciones: su asiento es la experiencia de Dios.

Pero el retorno de Rosenzweig a la revelación bíblica, repetimos, era también a ojos de Strauss un retorno con calificaciones. Según señala nuestro autor en el Prefacio, el carácter calificado de este retorno se da a ver en la constatación de que *La Estrella de la Redención* no es un libro judío sino un sistema de filosofía: es por eso que *La Estrella*... elabora por ejemplo una distinción, ajena al judaísmo tradicional, entre aquello que puede ser experimentado por el creyente contemporáneo y lo que sólo puede ser conocido por tradición.[31] Y se da

[28] "Preface" (*SCR*, 13).

[29] *Ibid.*, p. 8.

[30] *Ibid.*, p. 9.

[31] Este juicio no es banal: como es sabido, la tensión entre el carácter judío (del método) de *La Estrella de la Redención* y su carácter de sistema filosófico es objeto de tematización en la propia obra de Rosenzweig, tanto en ese libro como en *El Nuevo Pensamiento*.

a ver, también, en el hecho de que *La Estrella* parte del "dato sociológico" de la nación judía en lugar de partir de aquello que es lo primero para la experiencia judía –la ley divina, la Torah–, desmintiendo en ello la afirmada primacía de la experiencia.[32] Pese a su crítica del principio de selección de la tradición con que opera el liberalismo religioso, Rosenzweig, nos dice Strauss, parte en última instancia –como el liberalismo religioso y contra la tradición bíblica– de la necesidad de realizar una selección de las reglas y las creencias tradicionales. Como el liberalismo, comprende a la Torah a la luz del pueblo histórico y sociológico, y no al pueblo judío a la luz de su institución por la Torah. En suma, Rosenzweig entiende la revelación en el contexto de una "historicización consciente y radical de la Torah, consecuencia necesaria de la primacía asumida del pueblo judío en condiciones del individualismo moderno".[33]

Como se desprende entonces de los párrafos precedentes, para el joven Strauss que se abocará al estudio de Spinoza para reexaminar su refutación de la ortodoxia judía, el pensamiento judío contemporáneo está, en sus dos vertientes fundamentales, aquejado del mismo mal: la aceptación explícita o tácita de los principios de una razón

[32] Este cargo que Strauss hace a Rosenzweig en el Prefacio tampoco es banal: se asemeja de manera notable a la crítica que Rosenzweig realiza en 1914 a Buber y a la "teología atea", que tiende a explicar el comportamiento del creyente "de una manera puramente humana" y que equipara la revelación a la mitología. Pese a la radicalidad de su restitución de la revelación, parece señalar de esta manera Strauss, Rosenzweig no termina de llevar hasta sus últimas consecuencias su crítica de la evicción de lo suprahumano por parte del liberalismo religioso.

[33] "Preface" (*SCR*, 14). Aclaremos por si fuera necesario que, a nuestro entender, ni el joven Strauss ni el maduro toman una opción religiosa de principio a favor de los contenidos ortodoxos del judaísmo. Su mirada crítica sobre el judaísmo moderno, sobre el judaísmo heredero de la victoria de la Ilustración, debe entenderse en los términos del rigor intelectual: para el joven Strauss, el "retorno" del sionismo cultural y de la neoortodoxia intelectual a los principios de la religión judía representa una modificación –contradictoria en sus propios términos– de la tradición a la que dicen retornar.

moderna que ha perdido su evidencia, de los principios con que Spinoza habría demostrado la imposibilidad de una adhesión intelectualmente proba a la revelación en sus términos tradicionales, o en otras palabras, de un retorno sin calificaciones a la ortodoxia. Es entonces el momento de examinar nosotros cuál es la conclusión que extrae Strauss de ese estudio.

c. La alternativa "ortodoxia o ateísmo" como verdad última de la alternativa "ortodoxia o Ilustración"

A la luz del apartado anterior parece pertinente comprender las conclusiones a las que arriba *Die Religionskritik Spinozas* siguiendo el hilo que se propone comprobar si, efectivamente, es posible sostener que Spinoza ha refutado a la ortodoxia y que, por lo tanto, toda respuesta a la pregunta sobre la "cuestión judía" debe partir de la imposibilidad de un retorno a esa ortodoxia judía.[34]

No pretendemos restituir aquí los diferentes momentos del argumento de *Die Religionskritik Spinoza*. Partiremos directamente de la conclusión a la que el estudio de Spinoza conduce a Strauss, y que es sostenida en términos muy próximos en ese libro, en *Philosophie und Gesetz* y en el Prefacio a la edición inglesa, textos distantes entre sí en más de treinta años: la refutación de la ortodoxia no pasa de ser una mera *petitio principii* en la medida en que la ortodoxia no pretenda poder *probar* el carácter divinamente inspirado de cada palabra de la Biblia, o que Moisés es el autor del Pentateuco, o que los milagros sucedieron tal como los relata la Biblia; es decir, en la

[34] Como ha sido señalado repetidas veces, Strauss siempre abordó la obra de Spinoza a partir de la lectura privilegiada del *Tratado Teológico Político*; esta elección parece ir de suyo si aceptamos que el objetivo de *Die Religionskritik Spinozas* es, efectivamente, reexaminar la refutación spinoziana de la teología. Más adelante volveremos sobre la modificación que Strauss imprimirá posteriormente a su interpretación respecto de la primacía del *Tratado Teológico-Político* como punto de entrada a la obra de Spinoza y al propio objetivo de Spinoza en el *Tratado*.

medida en que no acepte disputar la batalla sobre el terreno de la crítica de las Escrituras planteado por la ciencia positiva moderna. La razón no puede refutar a la ortodoxia si ésta sostiene que dichos acontecimientos no pueden poseer el estatuto de lo sabido por la razón sino de lo *posible*, si postula que "todos esos dogmas descansan sobre la premisa irrefutable de que Dios es omnipotente, y su voluntad inescrutable. Si Dios es omnipotente entonces los milagros y las revelaciones en general, y en particular los milagros y revelaciones bíblicos, son posibles".[35] Los intentos de la Ilustración por demostrar la imposibilidad de los milagros dependen precisamente de la aceptación de la premisa, negada por la ortodoxia, de que los milagros o las revelaciones son *demostrables* en términos racionales.

La victoria de la Ilustración no ha sido una victoria de la verdad sino de la astucia: en los tres textos que mencionábamos Strauss repite que, ante la imposibilidad de refutar la premisa última de la ortodoxia, la Ilustración acudió a un arma que, a la vez que le daba la victoria por la habilidad con que la manipuló, demostraba también su impotencia. A través de la burla y la ridiculización, la Ilustración intentó expulsar a la ortodoxia de una posición de la que no podía ser desalojada por medio de pruebas, fueran éstas provistas por las Escrituras o por la razón.[36]

El fracaso de la Ilustración para refutar a la ortodoxia, afirma Strauss en *Philosophie und Gesetz*, podría haber sido silenciado definitivamente si el pensamiento moderno hubiera sido capaz de producir una explicación perfectamente inteligible del mundo y de la vida capaz de prescindir de la necesidad de asumir la existencia de un Dios

[35] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 17). Véase también *Die Religionskritik Spinozas* (*GS I*, 193-194), y "Preface...", (*SCR*, 28): "todas las afirmaciones de la ortodoxia descansan sobre la premisa irrefutable de que el Dios omnipotente cuya voluntad es inescrutable, cuyos caminos no son nuestros caminos, que ha decidido morar en la oscuridad impenetrable, puede existir".

[36] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 18); "Preface..." (*SCR*, 28-29); *Die Religionskritik Spinozas* (*GS I*, 193-194).

inescrutable.[37] Pero si esta tarea pudo creerse realizable y, por qué no, realizada durante un período, la emergencia del historicismo a partir de las entrañas mismas de la razón moderna puso fin a esas aspiraciones; desde el momento en que la modernidad comenzó a poner en duda el carácter progresivo de la civilización la comprensión histórica que se traducía como fe en el progreso transmutó en un historicismo desprovisto de todo sentido de superación progresiva, y la fe en la capacidad del hombre para erigir un mundo a su medida se desmoronó junto con las construcciones que daban cuenta de la naturaleza del mundo así erigido.[38] Y con ello, la fe en la razón que habría refutado las absurdas falsedades de la revelación y liberado al hombre para el goce pleno de su autonomía transmuta, en palabras de Strauss, en ateísmo de la probidad intelectual. Si se admite que la razón no ha logrado refutar a la ortodoxia, la oposición razón/revelación se muestra entonces como la oposición a la ortodoxia de un ateísmo que, cual epicureísmo invertido, rechaza el confort que la religión provee "para escapar al terror y la desesperanza de la vida que no puede ser erradicada por ningún progreso de la civilización, para hacer más fácil la vida".[39] Pero una vez más, si la ortodoxia no ha sido refutada, el rechazo dogmático, ya no de una rémora de un pasado primitivo sino del consuelo provisto por un principio que otorgaría sentido a la existencia, se muestra como un acto de la voluntad, de la creencia: "si se convierte al ateísmo, que es admitidamente indemostrable, en una premisa dogmática positiva, entonces la probidad que así se expresa es algo bien diferente del amor de la verdad".[40]

El ateísmo de la probidad intelectual, rechazo dogmático de todo consuelo hallable en la religión es, afirma Strauss, la última palabra

[37] Como lo veremos luego, ésa –y no la refutación a través de la demostración de la imposibilidad de los milagros– fue según el Strauss maduro la pretensión de Spinoza.

[38] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 20-22); *NRH*, 16-19; "Preface..." (*SCR*, 29-30); "Progress or return?" (*JPCM*, 94-104). Véase también la Introducción de Eva Adler a la traducción inglesa de *Philosophie und Gesetz*, especialmente p. 2-4.

[39] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 25).

[40] *Ibid.*, p. 25, n. 13.

de la crítica de la ortodoxia emprendida por Spinoza. A la luz de la reexaminación del caso Ilustración/ortodoxia hemos arribado a la nueva oposición ateísmo de la probidad intelectual/ortodoxia, en el que la derrota de la razón no parece admitir atenuantes. Pero para el joven filósofo Leo Strauss "la victoria de la ortodoxia por medio de la autodestrucción de la filosofía racional no era una bendición incondicional";[41] si frente a la oposición ortodoxia/ateísmo la única alternativa coherente con el amor de la verdad parecía ser "el 'adiós a la razón' y el retorno sin calificaciones a la ortodoxia, tal vez se hacía necesario plantear la pregunta de si no existe otro modo de hacer frente a la relación entre razón y religión", o dicho de otra manera, "si ilustración es necesariamente ilustración moderna".[42] Tras esa pregunta se encolumna el decisivo retorno de Strauss a Maimónides.

2. La radicalización de la interpretación straussiana de Maimónides

Las conclusiones a las que arriba en su lectura de Spinoza llevan a Leo Strauss, a comienzos de los años treinta, a buscar en la Ilustración medieval, y particularmente en Maimónides, una articulación de la disputa entre razón y revelación distinta de la aceptación de la victoria, ya demostradamente falsa para Strauss, de la razón moderna por sobre la ortodoxia, de la adscripción a un judaísmo que tomara por evidentes las premisas de la razón moderna, ya sea en su vertiente idealista (Cohen) o existencialista (Rosenzweig), pero también de un

[41] "Preface" (*SCR*, 30).

[42] *Philosophie und Gesetz* (*GSII*, 27). En ese mismo párrafo Strauss formula esa pregunta como salida a la alternativa que enfrenta "el judío que no puede ser ortodoxo y que debe considerar al sionismo político, la única 'solución del problema judío' posible sobre la base del ateísmo, como una solución por cierto muy honorable pero inadecuada, seriamente y a la larga". Como veremos, Maimónides devendrá en la obra de Strauss mucho más que la respuesta a la "solución del problema judío", la puerta al redescubrimiento de una manera de filosofar.

retorno sin calificaciones a una ortodoxia que decretara sin más la derrota de la razón. En este apartado intentaremos mostrar cómo la profundización del pensamiento de los *falasifa*, y en particular de Maimónides, llevará a Strauss a radicalizar progresivamente su comprensión inicial de la relación entre ley y filosofía en la Ilustración medieval y a acentuar concomitantemente el carácter *político* de la profecía. Para ello, procuraremos restituir el modo como Strauss va modificando ligeramente su interpretación de Maimónides a través de los distintos textos que le dedica en los años treinta, centrando nuestra atención precisamente en el tratamiento de la relación entre ley y filosofía, relación que, no casualmente, ofrece el título del primer libro importante de Strauss para nuestro tema.[43]

a. De Die Religionskritik Spinozas *a* Philosophie und Gesetz

En la conversación pública con Jacob Klein mantenida en 1970 en el St. John's College de Annapolis, Strauss relata como su estudio de Spinoza lo había llevado a dirigirse a Hobbes por un lado y a Maimónides por el otro.

> Maimónides me resultaba al principio completamente ininteligible. Tuve el primer atisbo de luz cuando me concentré en su profetología y, en consecuencia, en la profetología de los filósofos islámicos que lo precedieron. Un día, leyendo una traducción latina del tratado *Sobre la Divi-*

[43] Además del ya mencionado libro de Tanguay, para la restitución de este tema resulta esencial el artículo de Rémi Brague, "Leo Strauss and Maimonides". Citamos de Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought – Toward a Critical Engagement*, Boulder y Londres, Lynne Rienner Publishers, 1991 [93-114]. También, aunque con algunas reservas, hemos acudido con provecho a Kenneth Hart Green "In the grip of the theological political predicament: The turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", y a Alfred Ivry, "Leo Strauss on Maimonides", incluidos ambos también en Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought..., op. cit.*, [41-74] y [75-91] respectivamente, y al texto ya citado de Kenneth Hart Green, "Leo Strauss as a modern jewish thinker" (*JPCM*).

sión de las Ciencias de Avicena me topé con esta frase (cito de memoria): el trabajo clásico sobre profecía y revelación es las *Leyes* de Platón. Fue a partir de allí que comencé a entender la profetología de Maimónides.[44]

Rémi Brague ha señalado que antes de *Philosophie und Gesetz* la lectura straussiana de Maimónides no parece, en efecto, apartarse de la interpretación tradicional que encuentra en la obra del filósofo judío medieval un intento de conciliación de la revelación bíblica y la filosofía aristotélica mediante una corrección de esta última.[45] El capítulo VI de *Die Religionskritik Spinozas* confirma esta apreciación de Brague: el Maimónides del joven Strauss es esencialmente un filósofo judío que defiende el derecho de la razón frente a la ortodoxia, a la vez que advierte a la filosofía respecto de los límites insuperables de la razón. Frente a la doctrina de la eternidad del mundo sostenida por los filósofos, defiende la doctrina de la creación y previene a los filósofos de la imposibilidad de la razón para probar su propia doctrina; simultáneamente, en oposición a la ortodoxia judía y al Kalâm, sostiene la necesidad de argumentar sobre la base de la ciencia la plausibilidad de aquello que los teólogos judíos vulgares y los *mutakallim* intentan probar de manera inaceptable, puesto que sus afirmaciones se hallan en abierto desacuerdo con el orden real visible del mundo. Sobre la misma base de los filósofos árabes –sobre el plano de la ciencia aristotélica–, sostiene entonces Strauss, Maimónides llega a la conclusión opuesta en lo que concierne a la doctrina de la creación o la eternidad del mundo: en ese punto clave en el que se dirime la posibilidad o imposibilidad de los milagros, Maimónides se sitúa en la vereda opuesta de Spinoza y los filósofos árabes.[46]

La afirmación de la creación, sostiene Strauss allí, debe ser puesta en relación con la comprensión de la voluntad divina: la concepción spinoziana de Dios como unidad de voluntad e intelecto torna imposi-

[44] "A giving of accounts" (*JPCM*, 462-463).
[45] Rémi Brague, "Leo Strauss and Maimonides", *op. cit.*, p. 94.
[46] *Die Religionskritik Spinozas* (*GS I*, 195-200).

ble la idea de una acción humana contraria a la voluntad de Dios: transgredir la ley es imposible. Por el contrario para Maimónides, argumenta Strauss, la afirmación de la posibilidad de que el hombre actúe *en contra de la ley –la afirmación de que hay "rebeliones* imperdonables contra la Torah"– exige la distinción entre intelecto y voluntad en Dios: "no todo lo que es posible, lo que Dios sabe, es simultáneamente querido o actualizado por Él".[47] La afirmación de la posibilidad de la revelación y de la profecía es inescindible de la afirmación de un Dios *cuya voluntad es inescrutable, concepción que, según entiende* Strauss, sitúa ahora a Maimónides junto a los filósofos árabes y frente a Spinoza. En última instancia, en la aserción maimonideana de la creación, de la revelación y de la profecía, "la diferencia entre Maimónides y 'filosofía', y con ella entre Maimónides y Spinoza, se muestra en primer lugar en la afirmación de que la razón humana es inadecuada para resolver el problema central": para Spinoza como para Maimónides la perfección humana consiste en el conocimiento de Dios; para Spinoza la capacidad humana puede, por ella sola, dirigir al hombre hacia la perfección; y Spinoza, entiende Strauss, tiene razón al sostener que en cambio para Maimónides la ley mosaica es necesaria para alcanzar la *beatitudo*, y que el intelecto humano es por ende inadecuado para alcanzar por sí solo, sin el concurso de la imaginación profética, el conocimiento de Dios. Convencido de que la razón es inadecuada para resolver el problema central, Maimónides, entiende Strauss, "tiene interés" en la revelación.[48]

En concordancia con el relato en el St. John's College al que aludíamos, si contrastamos el tratamiento que hace Strauss de Maimó-

[47] *Ibid.*, pp. 201-202 y 203.

[48] *Ibid.*, pp. 207-209. "Si la reflexión humana independiente, si la capacidad del hombre en su calidad en tanto ser humano, es adecuada como guía de la vida, la revelación es destronada; tal vez pueda seguir habiendo creencia en la revelación, pero ciertamente ya no interés en la revelación" *(ibid.*, p. 209). En *Philosophie und Gesetz* Strauss prestará una atención acrecentada al tema del *interés* en la revelación, y a las implicancias de la interpretación moderna (Guttmann) de una creencia *sin* interés en la revelación, de una filosofía racional con creencia en la revelación pero sin interés en ella "que sólo mantiene los nombres y repudia las cosas". *Ibid.*, p. 51.

nides en *Die Religionskritik Spinozas* y en los textos posteriores constatamos la importancia decisiva que nuestro autor otorga a partir de los años treinta a la profetología y a su relación con la filosofía política platónica.[49] Simultáneamente, la radicalización progresiva de su interpretación del carácter *político* de la filosofía política platónica bajo el influjo de la lectura de Platón propuesta por Al-Farabi tendrá por efecto la radicalización de su comprensión del carácter político de la profecía en Maimónides.

Philosophie und Gesetz (1935) provee, en ese sentido, un punto de partida privilegiado para comprender la trayectoria de Strauss. Encontramos allí ya claramente su preocupación por el carácter político de la profetología pero constatamos también una hesitación, ausente en textos posteriores, respecto de la postura de Maimónides en lo que concierne a la capacidad de la filosofía para alcanzar el conocimiento sin el concurso de la profecía.[50]

Strauss sostiene por un lado en *Philosophie und Gesetz* que, si en la profetología de Maimónides "la orientación política, pese a cintilar en toda ella, no se torna tan explícita como en la profetología de los aristotélico-islámicos", esto probablemente se deba a que "para Maimónides, en contraste con sus maestros islámicos, la revelación tiene también la función de impartir conocimientos que no pueden ser adecuadamente garantizados por la razón";[51] a diferencia de Farabi o Averroes, Maimónides afirma "la insuficiencia del intelecto hu-

[49] El capítulo 3, dedicado a Maimónides, de *Philosophie und Gesetz* se abre con esta afirmación: "La profetología es un componente central de la enseñanza de *La Guía de Perplejos*". *Ibid.*, p. 87.

[50] Coincidimos en este punto con la lectura de Tanguay, quien a propósito de *Philosophie und Gesetz* sostiene que "hay en esta obra un lugar indecidible que tal vez incluso proyecte las hesitaciones más profundas de Strauss [...]. Strauss hesita en abandonar la posición según la cual el profeta es superior al filósofo por la imaginación y por la facultad especulativa. Sabe perfectamente que el abandono de ese punto conduciría inexorablemente a poner en duda una doctrina central de Maimónides, la de la creación del mundo". D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intelectuelle*, *op. cit.*, pp. 96-97.

[51] *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 66).

mano" y "reconoce una verdad supranatural en tanto tal";[52] Maimónides, entiende Strauss, atribuye al profeta, que une el conocimiento del mundo inferior al conocimiento directo –mayor o menor– del mundo superior, una supremacía respecto del conocimiento del filósofo.[53]

Al mismo tiempo, sostiene Strauss, la respuesta –no expresada explícitamente– de Maimónides a la pregunta respecto de la necesidad de la profecía es coincidente con la de los *falasifa*: uno y otros inscriben la necesidad de la profecía en la primacía de la ley por sobre la filosofía. Esta primacía es comprendida en los términos de la filosofía política de Platón tal como se expresa en *Las Leyes*: para Maimónides, como para sus maestros islámicos, dada la naturaleza política del hombre y la variedad entre los individuos de la especie, los hombres necesitan ser gobernados; por ende, la existencia de la raza humana depende de la existencia de individuos capaces de gobernar. Para conducir a los hombres a la perfección específica comandada por la ley divina –el conocimiento de Dios–, sostiene Strauss, es preciso según Maimónides que los hombres estén sometidos a una ley menor, la ley que regula la vida en común de la comunidad. Si el hombre de estado es el fundador de la comunidad dirigida a la perfección del cuerpo, para Maimónides, escribe Strauss, "el profeta", hombre de estado, visionario y filósofo "es el fundador de la comunidad dirigida a la perfección específica del hombre", de la comunidad dirigida al conocimiento.[54]

[52] *Ibid.*, pp. 77-78.

[53] *Ibid.*, p. 95.

[54] El carácter político de la profetología es para Strauss inseparable del reconocimiento de la ley como previa a la filosofía: la ley manda y reconoce la libertad de la filosofía. Los filósofos islámicos, afirma Strauss en *Philosophie und Gesetz*, y Maimónides tras ellos, inscribirán la primacía de la ley –y de la profecía, de un profeta que es a la vez legislador, visionario y filósofo– en una comprensión platónica de la ley: los hombres alcanzan la perfección de su naturaleza a través de la ciencia; a la vez, por naturaleza –para alcanzar el bienestar del cuerpo– los hombres tienen necesidad de vivir bajo un gobierno. Para alcanzar la perfección deben entonces vivir *en una comunidad perfecta que, a la vez que garantiza el bienestar* del cuerpo condu-

Strauss sostiene entonces que, pese a sus diferencias respecto de la relación entre conocimiento filosófico y conocimiento profético, también para Maimónides, como para Avicena o Al-Farabi, el fin de la profecía es eminentemente político. Y añade: "por ende el filósofo también depende de una ley dada por el profeta; también el filósofo debe obedecer al profeta; debería obedecerle *aun si* su penetración teórica fuera no menor que la del profeta; porque esta penetración teórica no lo capacitaría para legislar; y el hombre, en tanto ser político, sólo puede vivir bajo una ley".[55] La introducción de este *"aun si"* otorga súbitamente un carácter precario a las afirmaciones anteriores concernientes a la supremacía del conocimiento del profeta respecto del conocimiento del filósofo, y acentúa de una manera hasta entonces inédita en la lectura straussiana de Maimónides su comprensión del carácter *exclusivamente* político, y no cognitivo, de la profecía.

---

ce a los hombres al conocimiento; el profeta es quien conduce a los hombres a ambos fines a través del gobierno; el profeta es el filósofo-rey de Platón, que reúne la capacidad de conocer y la capacidad de gobernar. Pero por otra parte los *falasifa*, sostiene Strauss, se diferencian de Platón por el hecho de que "proceden de una premisa no-platónica. Para ellos el *hecho* de la revelación es seguro; también es seguro para ellos que una ley obligatoria sin calificaciones, la ley divina, una ley proclamada por el profeta con la fuerza de la ley, es actual" (*ibid.*, pp. 118-119). Y concluye: "aquello por lo que abogó Platón –que la filosofía estuviera situada bajo una corte superior, bajo el estado, bajo la *ley*– es *cumplido* en la era de la creencia en la revelación [...]. El platonismo de estos filósofos está dado con su *situación*, con su estar de hecho situados bajo la ley" (*ibid.*, p. 123). Porque ya *están* bajo la ley no necesitan, como Platón, *buscar* la ley bajo la cual a la vez subordinar y amparar a la filosofía frente a la ciudad. Volveremos sobre esto hacia el final del capítulo.

[55] *Ibid.*, p. 111. Énfasis mío. Compárese con lo que escribe en la página 122: "La preeminencia del profeta por sobre el filósofo descansa *en parte, sin duda*, en la superioridad del conocimiento profético, directo, por sobre el conocimiento filosófico, indirecto, pero también, simultáneamente, en la capacidad de gobernar que lo distingue del filósofo; a diferencia del filósofo, que sólo sabe, el profeta es a la vez maestro y gobernador". Énfasis mío.

b. La radicalización "farabiana" de la interpretación de Maimónides (1936-1937)

En "Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî" (1936), publicado sólo un año después de la aparición de *Philosophie und Gesetz*, encontramos ya prácticamente anunciados todos los hitos claves de lo que será la lectura straussiana definitiva del platonismo de Maimónides, comprendido a la luz de la relación entre Maimónides y Farabi, y de la lectura farabiana de Platón. Los mismos puntos reaparecen, cada vez más asertivamente, en "Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis" y en "On Abravanel's philosophical and political teaching", ambos publicados en 1937.

"Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî" se inscribe en continuidad con la interpretación con la que concluía *Philosophie und Gesetz*: la comprensión de la ley por parte de los *falasifa* y, en su senda, también de Maimónides se inserta en el esquema provisto por Platón en *Las Leyes*. Pero introduce modificaciones, algunas apenas de énfasis y otras más significativas, en la lectura anterior.[56] Entre las modificaciones más significativas se halla la revisión de la tesis afirmada en *Die Religionskritik Spinozas* y sostenida con hesitaciones en *Philosophie und Gesetz*, según la cual el fin de la revelación profética era la proclamación de las verdades más importantes, el acceso al conocimiento –no accesible a la razón– de lo suprahumano. En "Quelques remarques...", Leo Strauss contestará por la afirmativa a la pregunta de "saber si [como Farabí] también Maimónides considera a la fundación de la ciudad perfecta como la razón de ser de la reve-

[56] La primera inflexión importante es la afirmación contundente de la influencia de Farabi: "no se puede esperar un análisis satisfactorio de ningún fenómeno de la filosofía judía y musulmana si no se reconstituye antes la filosofía de Farabi", afirma allí Leo Strauss. Su artículo, continúa, se propone precisamente mostrar "la influencia que ejerció sobre Maimónides la política platonizante de Farabi" ("Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî" [*GS II*, 130]). Otro rasgo a señalar es la importancia que Strauss comienza a prestar aquí a la estructura de la *Guía*, y a cuya comprensión considera finalmente haber arribado en "How to begin to study the *Guide of the Perplexed*" (1963), al que nos referimos más adelante.

lación",[57] y argumentará largamente que sólo de esa manera –si consideramos que para Maimónides la razón de ser de la revelación es la fundación de la ciudad perfecta– se vuelve posible interpretar las diferentes, a veces confusas o contradictorias, afirmaciones de la *Guía*.

Junto con la afirmación del carácter ya decididamente político del *fin* de la profecía implicado en el párrafo precedente, Strauss introducirá la pregunta acerca de la naturaleza misma de la profecía –de la de Moisés, el único verdadero profeta legislador según Maimónides–. Maimónides, afirma, "no quería, no podía, no tenía necesidad de descorrer el velo que cubre los orígenes de la Torah, la fundación de la nación perfecta [...]. No es el misterio de su origen, cuya investigación conduce o bien a la teosofía o bien al "epicureísmo", sino su finalidad, cuya comprensión garantiza la obediencia a la Torah, la que es accesible a la razón humana".[58] La investigación del origen de la profecía –que se pregunta si "la Torah ha venido del cielo o no"–[59] debe ser conducida con la máxima reserva pues puede ser contraria a su finalidad, que es garantizar la obediencia a la ley que funda la ciudad perfecta.

[57] "Quelques remarques..." (*GS II*, 143). "Se ha creído", dice allí Leo Strauss probablemente refiriéndose a él mismo, "que según [Maimónides] el fin principal de la revelación era la proclamación de las verdades más importantes, sobre todo de aquellas inaccesibles a la razón humana. Pero ¿si ése es el sentido exacto de la opinión de Maimónides, entonces por qué dice éste que la ley divina se limitó a enseñar esas verdades de un modo sumario y enigmático, mientras que, en materia política, 'se hicieron todos los esfuerzos para dar precisión a lo concerniente al régimen de las ciudades en todos sus detalles'? Y sobre todo, ¿por qué constituyen esas verdades una parte –ciertamente la parte más noble, pero no por ello más que una parte– de una *ley* [...]? La fundación de una nación perfecta, por consiguiente, la proclamación de una ley perfecta que ha de servir a la constitución de una nación perfecta, esa es, según Maimónides, la razón de ser de la profecía".

[58] *Ibid.*, p. 145. Maimónides, afirmaba también Strauss, no se expresa más que alusivamente en lo que concierne a la superioridad de la profecía de Moisés respecto de la de los patriarcas, "pero expone sin reserva alguna la 'consecuencia' de esta superioridad, o más bien su causa final: sólo la profecía de Moisés es legisladora" (*ibid*, p. 144).

[59] *Ibid.*, p. 145.

Por fin, también la discusión respecto de la existencia o no de una providencia particular refuerza nuestra interpretación. En un desarrollo que ya presenta los primeros rastros de la escritura oculta, Strauss comienza afirmando que existe una doctrina de la providencia particular en Maimónides –de un Dios que premia a los justos y castiga a los injustos–. Esta doctrina, sostiene Strauss, es una ley divina; es decir, su finalidad es el bienestar del alma, y como tal guía a la opinión de los hombres en los asuntos más importantes. Es cierto, advierte a continuación, que Maimónides reconoce que puede haber doctrinas que, además de su verdad presentada metafóricamente, también tienen utilidad política; claramente, la doctrina de la providencia particular es de éstas. La pregunta que Strauss no formula pero que nos invita a formular es si puede haber doctrinas que posean *únicamente* una utilidad política, sin al mismo tiempo representar imaginativamente verdades que sólo son accesibles en su forma esotérica a una minoría.[60] La respuesta nos es ofrecida a través de la equiparación de las doctrinas de Maimónides y Platón acerca de la providencia particular. Esta equiparación parece destinada a reforzar el argumento de Maimónides quien, argumenta Strauss, reconociendo la oposición de Aristóteles a la posibilidad de una providencia particular, encontraría apoyo para su doctrina en Platón.

> Se podrá objetar que la concordancia entre Platón y los profetas es sólo aparente, dado que Platón sólo afirma el dogma de la providencia particular a causa de su utilidad política [...]. No lo negamos. Pero es exactamente en ese sentido que Maimónides acepta la doctrina bíblica: así como en la discusión de la creación y de la profecía identifica su propia opinión con la de la ley, en su discusión de la providencia distingue netamente su propia opinión de la de la ley.[61]

[60] Esta pregunta es respondida con toda claridad poco después, en "On Abravanel's philosophical tendency". Véase *infra*.

[61] "Quelques remarques..." (*GS II*, 156). Esa distinción entre la propia opinión de Maimónides y la de la ley respecto de la doctrina de la providencia es uno de los tópicos centrales desarrollados en el artículo de 1937, "Der Ort der Vorsehungslehre nach der ansicht Maimunis'" (*GS II*, 179-190).

La perfecta concordancia de Maimónides y Platón conduce a la afirmación de la *necesidad política* de la providencia particular, y a la negación de su carácter de verdad: Strauss nos abandona allí con el descubrimiento de que, para Maimónides, las leyes divinas pueden no ser verdaderas sino tan sólo políticamente necesarias, descubrimiento que, como advertíamos, será sostenido ya más enfáticamente al año siguiente en "Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis" y en "On Abravanel's philosophical tendency".[62] Por el momento, en "Quelques remarques...", el propio Strauss parece aún sorprendido de su descubrimiento, y concluye advirtiendo: "llegados a este punto uno no puede evitar plantearse las preguntas, decisivas para la comprensión de Maimónides, que conciernen a la relación que existe entre la teología de la *Guía* y la doctrina platónica del Uno, y entre la cosmología de la *Guía* (es decir, la discusión de la creación del mundo) y la del Timeo".[63]

Y así es: el paso siguiente en la radicalización de la interpretación straussiana de Maimónides tendrá efectivamente por objeto la puesta en discusión de su concepción de la creación.[64] En "On Abravanel's philosophical tendency" Strauss da forma explícita a una tipología –anunciada ya en los textos anteriores– de las creencias contenidas

[62] "Porque, ¿qué otra cosa son las enseñanzas exotéricas sino enseñanzas de creencias que no son ciertas, pero 'cuyo reconocimiento es necesario para la salud de los asuntos de la ciudad'? También en la comprensión de la enseñanza de la retribución y el castigo divinos como enseñanza exotérica coincide Maimónides con Farabi". "Der Ort..." (*GS II*, 187).

[63] "Quelques remarques..." (*GS II*, 156).

[64] En "On Abravanel's philosophical tendency" culmina la ruptura de Strauss con la interpretación tradicional que era también la suya en *Die Religionskritik Spinozas*, que leía en Maimónides, como señalábamos, el intento de conciliación de la revelación bíblica y la filosofía aristotélica a través de una corrección de esta última. Decir que "Maimónides intentó armonizar las enseñanzas de la tradición judía con las enseñanzas de la tradición filosófica, es decir, aristotélica", señala allí Strauss, "no es completamente falso pero sí es enteramente insuficiente". Esta armonización, entiende Strauss, sólo es posible de realizar para Maimónides sobre un sustrato que no es ni judío ni aristotélico, sino que está tomado directamente de la filosofía política de Platón. "On Abravanel's philosophical tendency" (*GS II*, 195-196).

en las leyes, que da cuenta de "las opiniones que Maimónides y sus maestros profesaban en lo que concierne a la relación entre filosofía y revelación, o más exactamente, entre filosofía y ley".[65] Las leyes –resumimos– pueden contener creencias de tres tipos diferentes: 1) hay leyes basadas en *creencias de carácter filosófico*, que son las que proveen el marco general de la ley; 2) hay leyes basadas en creencias que, sin ser estrictamente verdaderas, *"representan" la verdad de manera metafórica* y son necesarias y útiles para el interés de la comunidad política, y 3) hay leyes basadas en *creencias necesarias*, es decir, en creencias que no son verdaderas ni directa ni metafóricamente pero que a causa de su utilidad es preciso defenderlas con argumentos persuasivos; el carácter no-verdadero de esas creencias debe permanecer oculto a los ojos del vulgo.[66]

Para Maimónides, sostiene Strauss, son creencias judías fundamentales aquellas que coinciden de manera absoluta con los postulados fundamentales de la filosofía, es decir, con los postulados sobre los que se asienta la ley ideal; las creencias judías de naturaleza no-filosófica son por su parte creencias necesarias. Como veíamos, en los textos anteriores Strauss había sostenido el carácter exotérico de la creencia en la doctrina de la providencia divina y de los milagros en Maimónides. "La pregunta crucial para la interpretación de la obra filosófica de Maimónides", escribe ahora Strauss, es "si la discusión de la cuestión de la creación expresa la opinión de Maimónides de manera directa o si está al servicio de la 'defensa de la ley'".[67] ¿Cómo entender, pregunta Strauss ya respondiéndose, la aparente incoherencia entre la afirmación literal decidida de la creencia en la creación por parte de Maimónides y su postura contradictoria o hesitante en lo que concierne a otras creencias que dependen de ella como la creencia en milagros, en la revelación, en la inmortalidad del alma, en la providencia particular? "Si efectivamente creía en la *creatio ex nihilo*", cul-

[65] *Ibid.*, p. 198
[66] *Ibid.*, pp. 198-199.
[67] *Ibid.*, p. 201.

mina Strauss, Maimónides "tenía tan poca necesidad de depreciar esas creencias, o de restringir su validez, como la tenían los cristianos escolásticos que también combinaron el aristotelismo con la creencia en la creación".[68] Sólo la no creencia de Maimónides en la creación, completamos nosotros, permite al intérprete dotado de la paciencia y del conocimiento necesarios restituir el sentido de las aparentes incongruencias o contradicciones de la *Guía*.[69]

Así, el Maimónides que emerge de la investigación llevada a cabo por Strauss en los años treinta es radicalmente distinto del de *Die Religionskritik Spinozas*. Es un Maimónides filósofo, discípulo de Farabi, que a la vez que armoniza al judaísmo con la filosofía, admitiendo como verdades del judaísmo únicamente aquellas que coinciden con las verdades filosóficas, reconoce simultáneamente, en tanto discípulo farabiano de Platón, la necesidad de sostener las leyes judías que, sin ser verdaderas, son políticamente necesarias para la estabilidad de la comunidad. Es un Maimónides que ya no cree en la creación *ex nihilo*, ni en los milagros, la providencia particular o la revelación, pero que considera que esas creencias forman parte de las creencias necesarias y que es el deber del filósofo –y de la ciencia o filosofía política– sostenerlas en defensa de la ley. Es

[68] *Ibid.*

[69] Notablemente, Strauss no afirma en ningún artículo –ni siquiera en esta primera época preesotérica– su convicción de que Maimónides no creía en la creación sino en la eternidad del mundo. Para el lector atento no queda ninguna duda de que esa es la convicción de Strauss. Y mucho menos cuando, al recordar la afirmación que, en "The literary character of the *Guide for the Perplexed*", indica que "el tipo de escritura que más se acerca a la conversación confidencial es la correspondencia privada con un amigo cercano", ese lector atento se dirige a la correspondencia entre Strauss y Jacob Klein. En la carta del 20-1-1938 Strauss escribe a Klein: "la pregunta crucial *no* era para él [Maimónides] creación del mundo o eternidad del mundo (porque estaba convencido de la eternidad del mundo)" (*GS III*, 545). Agreguemos que el artículo "The literary character of the *Guide for the Perplexed*" (1941, incluido posteriormente en *PAW*) que nos incitó a observar la correspondencia privada de Strauss, es probablemente el primer texto en que el propio Strauss recurre "abiertamente", si se puede decir, a la escritura esotérica. Es muy interesante contrastar su estilo con el de los artículos anteriores dedicados al mismo tópico.

un Maimónides radicalmente distinto, y es también un Strauss radicalmente distinto. Tras partir hacia la Ilustración medieval en busca de una forma distinta de la moderna de articular razón y revelación, Strauss se ha reencontrado con un racionalismo medieval increyente de cuño platónico, que, oculto tras la proclamación abierta de su subordinación a la revelación, accede a la posibilidad de "aristotelizar", de "filosofar en aristotélica libertad".[70] Y con él, ha descubierto el esoterismo. El Strauss que emerge de esa década es, decididamente, filósofo y no teólogo.[71]

3. Retorno a Spinoza

En 1948 Leo Strauss ya no lee a Spinoza como lo leyó veinte años antes. Su renovada comprensión de Maimónides impacta fuertemente sobre su comprensión de la relación entre Spinoza y Maimónides. Asimismo, el redescubrimiento del arte de escribir ha cambiado radicalmente su modo de leer. Y sobre todo Strauss ya no busca a través de Spinoza una respuesta a su interrogación respecto de la refutación moderna de la ortodoxia. Su perspectiva es ahora la de un filósofo que, en la senda de Maimónides y Al-Farabi, se ha reencontrado con la comprensión clásica –platónica– de la filosofía. Si en 1928 el "caso" que impulsaba a Strauss a dirigirse a Spinoza era el que oponía a la Ilustración moderna y la ortodoxia, el "caso" que confronta a Strauss con Spinoza a partir de los años cuarenta es el que opone a la filosofía moderna con la filosofía clásica, el que las opone, incluso, en su consideración de la ortodoxia. Apoyándonos en la lectura de "How to study Spinoza's *Theological-Political Treatise*" (1948) y en las referencias a Spinoza diseminadas a lo largo de la obra madura de Strauss,

[70] *Philosophie und Gesetz* (*GSII*, 123).

[71] Recordemos una vez más la cita profusamente empleada en el capítulo I: "nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo, o para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología, o que pretende ser una síntesis de ambos" ("Progress or return?" [*JPCM*, 116]).

procuraremos restituir en este apartado la nueva mirada de Strauss sobre Spinoza para discernir, a partir de allí, cuáles son los "cargos" que nuestro autor le imputa en el caso que lo opone ahora al pensamiento clásico.

a. La lectura "madura" de Spinoza (un recorrido de "How to study Spinoza's Theological-Political Treatise *")*

"Ahora leo el *Tratado Teológico Político* de manera diferente de la que lo leía cuando era joven. Entendí a Spinoza demasiado literalmente porque no lo leí con la suficiente literalidad" –así concluye el Prefacio a la edición inglesa de *Die Religionskritik Spinozas*–.[72] ¿En qué consiste ahora –es la pregunta que debemos hacernos– esa "literalidad suficiente"? En los párrafos que siguen nos proponemos identificar las coordenadas fundamentales que organizan la comprensión, por parte del Strauss maduro, de la intención de Spinoza y en particular de su comprensión de la filosofía.[73] Para ello, como anunciábamos recién, centraremos nuestra atención en "How to study Spinoza's *Theological Political Treatise*", el único texto que nuestro autor consagró enteramente a Spinoza después de 1930, focalizándonos sobre algunos aspectos que nos parecen claves: la comprensión spinoziana de la filosofía, los presupuestos de esta filosofía, los destinatarios del *Tratado*, y la relación entre Spinoza y Maimónides. Una vez que hayamos echado luz sobre la manera como, a ojos del Strauss maduro, Spinoza entiende y enseña la filosofía, estaremos en condiciones de proceder al análisis de la oposición entre Strauss y Spinoza.

[72] "Preface..." (*SCR*, 31).

[73] En consecuencia, no incursionaremos en lo que ha sido materia de la mayor parte de la literatura dedicada al artículo de 1948 que Strauss consagró a Spinoza, a saber, la discusión de la pertinencia, o no, de las reglas de lectura con que Strauss lee a Spinoza, y de aquellas que Strauss atribuye a la lectura de la Biblia por parte de Spinoza.

La comprensión spinoziana de la filosofía

Las páginas que Strauss dedica a la discusión del método hermenéutico de Spinoza están orientadas principalmente a restituir la manera como Spinoza entiende la filosofía, y como entiende por ende su propio propósito. "Las reglas de lectura de Spinoza", afirma Strauss, "derivan de su creencia en el carácter final de la filosofía como *la* explicación clara y precisa, y por lo tanto *la* explicación verdadera del todo.[74] Según Spinoza, añade Strauss, el hombre está por naturaleza confrontado con una explicación supersticiosa del todo, por un lado, y con la explicación filosófica, por el otro (*PAW*, 156); y él –Spinoza– se ha propuesto brindar la explicación filosófica clara, precisa y definitiva. Tras la afirmación exotérica de que su propósito es propender a la separación de filosofía y teología y de que, una vez separadas, razón y fe no entrarán en conflicto, se esconde, sostiene Strauss, la afirmación esotérica de que "filosofía y teología [...] se contradicen mutuamente" (*PAW*, 170).[75]

Spinoza se propuso refutar la teología, pero también la enseñanza filosófica anterior, componiendo un sistema que diera cuenta de la inteligibilidad del todo. Sólo podremos comprender a Spinoza, entiende Strauss, si estamos dispuestos a estudiar su obra apoyándonos en sus principios fundamentales, es decir, si estamos dispuestos a partir de la hipótesis de que su enseñanza *puede* ser la enseñanza verdadera. Sólo una vez que hayamos comprendido su enseñanza podremos juzgar, afirma Strauss, si, como Spinoza pretendió, logró efectivamente refutar la enseñanza teológica y filosófica anterior (*PAW*, 161) y si su

[74] "How to study Spinoza's *Theological Political Treatise*" (*PAW*, 154) (para evitar un giro incómodo traduzco algo insatisfactoriamente "account" por explicación). Para aligerar la lectura, las citas de "How to Study Spinoza's *Theological Political Treatise*" están en su mayoría incorporadas en el cuerpo del texto bajo la forma (*PAW*, xx).

[75] Véase también p. 171: "esto coincide con la tesis implícita de que existe un antagonismo fundamental entre razón y fe", y p. 174: "la fusión fatal de filosofía y teología contra la cual está dirigido todo el tratado".

filosofía logra el propósito de dar cuenta del todo de manera exhaustiva.[76] Pero para llegar hasta allí deberemos antes que nada abandonar la convicción historicista de que toda explicación está "históricamente condicionada", *recuperando "el acceso al significado original de la filosofía como búsqueda de la explicación final y verdadera del todo"* (*PAW*, 157).

En síntesis, en la lectura de Strauss la comprensión spinoziana de la filosofía se organiza centralmente sobre estos dos ejes: (a) la filosofía se propone la explicación verdadera y clara del todo; (b) filosofía y teología se contradicen mutuamente en tanto representan dos modos antagónicos de explicación del todo.

Los presupuestos de la doctrina de Spinoza

Si nos basamos en las reglas hermenéuticas del propio Spinoza, afirma Strauss, deberemos reconocer que "la doctrina de Dios de Spinoza –aparentemente la base o el punto de partida de su entera doctrina– pertenece en tanto tal a un mero argumento *ad homine* o *ex concessis*, que esconde más de lo que revela su punto de partida real" (*PAW*, 189). La *Ética*, sostiene Strauss, comienza por la síntesis y escamotea el análisis: en otras palabras, Spinoza oculta el razonamiento, tanto filosófico como político, que lleva a las definiciones –en primer lugar, a la definición inicial a la vez sorprendente y tranquilizadora de Dios– con las que comienza el libro.

Spinoza, da a entender Strauss, es en efecto el ateo que épocas anteriores vieron en él y al que nuestros contemporáneos, malos lectores si los hay, son ciegos; pero, advierte Strauss, si admitimos que Spinoza es ateo, no podemos aceptar ya sin más que la idea de la existencia de Dios –"inmediatamente conocida como intuición"– es un punto de partida legítimo para su filosofía. Es preciso detectar ese punto de partida estrictamente ateo, ausente en la *Ética*, en otro lugar de su obra; "ésta es, sea dicho de paso," escribe Strauss, "una

[76] "¿Progress or return?" (*JPCM*, 130).

razón por la cual el *Tratado* debería ser leído no sólo con el trasfondo de la *Ética* sino por sí mismo" (*PAW*, 189).

Spinoza es ateo. Por ende, las definiciones sintéticas iniciales de la *Ética* –las definiciones de Dios– no pueden constituir el punto de partida de su filosofía. ¿Provee el *Tratado Teológico Político* el punto de partida estrictamente ateo que habilita a la síntesis de la *Ética?* Ésa es la pregunta central que Strauss contesta también ahora, como en 1928, por la negativa: en el *Tratado* Spinoza no ha refutado a la ortodoxia. Spinoza, sostiene Strauss, lejos de demostrar la insolvencia de toda forma de reconocimiento de la autoridad de la Biblia, simplifica la controversia dirigiendo su crítica contra "lo que podría parecer un híbrido fantástico construido *ad hoc* a partir del judaísmo y del cristianismo, y del dogmatismo y el escepticismo" (*PAW*, 197).[77] Pero a diferencia de lo que sostenía en *Die Religionskritik Spinozas*, Strauss ya no parece considerar que la no-refutación de la ortodoxia por parte de Spinoza sancione el fracaso del *Tratado;* no es ése, entiende ahora nuestro autor, el propósito que Spinoza se ha propuesto allí. En el último apartado de este capítulo volveremos a detenernos sobre cuál sería –puesto que no es tampoco el *Tratado*– el ámbito de demostración analítica de las definiciones primeras de la *Ética* según la interpretación de Strauss, y cuál es el juicio de nuestro autor en lo que concierne a la validez de esta demostración. Del propósito que Strauss atribuye al *Tratado* nos ocupamos a continuación.

El objetivo del Tratado *y sus destinatarios (enseñanza esotérica y exotérica)*

Si restituimos las diferentes aseveraciones de Strauss respecto del *objetivo* que Spinoza persigue en el *Tratado,* hallamos entretejidos tres

[77] Las cuatro posturas diferentes en lo que concierne a la relación entre razón y fe que Spinoza, en caso de proponerse refutar la revelación, debería haber abordado son –sostiene Strauss– escepticismo cristiano, dogmatismo cristiano, escepticismo judío y dogmatismo judío. Véase también *Die Religionskritik Spinozas* (*GS I*, 152-153).

niveles en el propósito que atribuye a Spinoza: el objetivo principal del *Tratado*, sostiene Strauss, es crear desapego respecto de la Biblia y, en consecuencia, disposición para la filosofía, entre los hombres más aptos para ello; en ese sentido, su destinatario son los creyentes susceptibles de convertirse en potenciales filósofos. Puesto que, como todo libro, su lectura se halla a disposición de cualquier lector, Spinoza no puede soslayar en el *Tratado* el objetivo exotérico de propender a la vez a la protección de la filosofía. En la medida en que el mundo en que escribe Spinoza es un mundo cristiano, ese objetivo exotérico de carácter transepocal adquiere características epocales particulares. Junto con estos tres niveles que Strauss atribuye a Spinoza y que identifica en su escritura, encontramos en "How to study Spinoza's *Theological Political Teatrise*" también algunas afirmaciones "exotéricas" del propio Strauss que reproducen la comprensión corriente de las interpretaciones de Spinoza.

Entre estas afirmaciones exotéricas se destaca la que propone en la primera página de su artículo: "el objetivo principal del *Tratado* es refutar las demandas que a través de las épocas se han elevado en favor de la revelación" (*PAW*, 142). Strauss tal vez creía esto en 1928, cuando "entendía a Spinoza demasiado literalmente por no leerlo con la suficiente literalidad", pero claramente ya no lo cree en 1947. Por el contrario, en el artículo de 1947 considera que el objetivo principal del *Tratado* sólo puede hacerse accesible al lector capaz de rehusar precisamente la tentación de comprender ese texto como el estudio científico de la Biblia que Spinoza pretende que es. "Nunca debe perderse de vista", señala Strauss entonces, "el hecho de que el estudio desapegado o histórico de la Biblia era para Spinoza una cura posterior. Un estudio desapegado presupone el desapego, y es precisamente la creación de desapego respecto de la Biblia lo que constituye el objetivo principal de Spinoza en el *Tratado*" (*PAW*, 194).[78]

[78] Spinoza, dice también Strauss, se propone "erradicar los puntos de vista tradicionales de las mentes de sus mejores lectores" (*PAW*, 188).

Además de éste, Strauss atribuye a Spinoza un segundo objetivo, indisociable del primero, que en realidad considera propio de toda obra filosófica que se comprende como tal: la protección de la filosofía. La manera particular en que esa protección de la filosofía es llevada adelante por Spinoza en el *Tratado* debe ser entendida *no* en el contexto particular de la vida de Spinoza sino en el más abarcativo de la amenaza que se cierne sobre la filosofía: se equivocan, entiende Strauss, quienes "interpretan el propósito particular del *Tratado* [...] en términos de las circunstancias particulares de la vida de Spinoza o de su época", es decir, en relación con la persecución propia de su época. La persecución de la filosofía, sostiene nuestro autor, debe en efecto ser tenida en cuenta para comprender la obra de Spinoza, pero debe serlo de una manera más global, más abarcadora: debido a la amenaza que representa para las creencias que sostienen la vida pública y para la moralidad, la filosofía siempre ha debido justificarse ante el tribunal de la ciudad. Pero la modalidad particular de su defensa varía según la relación que guarda, en cada momento, la filosofía con la ley moral: "el problema de Spinoza, como también su solución, son contemporáneos del cristianismo y no son particulares de la era de Spinoza" (*PAW*, 168). El "problema de Spinoza", nos da a entender Strauss, es la fusión, letal para la filosofía, de la filosofía y la teología, de la razón y la fe.[79] Para comprender los carriles por los que transita para Spinoza la protección de la filosofía, es preciso comprender que debió defender la legitimidad del filosofar en un contexto en que la teología pretendió subsumirlo bajo su propio registro. La protección de la filosofía bajo el cristianismo consiste en contribuir a deshacer su fusión con la teología, mortal para aquélla. Depende, entonces, de la restitución de su independencia frente a la teología.

Como lo hemos señalado, Strauss entiende que, según Spinoza, filosofía y teología, lejos de poder convivir armoniosamente, son con-

[79] Los apóstoles del cristianismo erigieron las fundaciones para la fusión de fe y filosofía, y "como el peso de los errores crece en proporción al lapso en que esos errores permanecen incuestionados, las cosas fueron de mal en peor a medida en que fue pasando el tiempo" (*PAW*, 168).

tradictorias. Pero para que la filosofía pueda un día demostrar sus pretensiones debe poder ser escuchada por aquellos capaces de entender. Por ello, entonces, es necesario crear las condiciones para que los mejores puedan, efectivamente, escuchar, creando desapego respecto de la Biblia. Esto, a su vez, ya requiere que la filosofía pueda reivindicar un discurso propio en un contexto en que su discurso está fusionado al de la teología. La reivindicación de ese discurso propio tomará en Spinoza la forma de la libertad de filosofar. Las afirmaciones que en ese sentido Strauss atribuye a Spinoza llevan la marca indeleble de la prosa exotérica: en un intrincado fraseo introducido por expresiones tales como "según la declaración explícita de Spinoza" o "si pudiéramos creer las numerosas afirmaciones explícitas de Spinoza", Strauss dirá que "el fin de Spinoza es liberar a la filosofía de la dominación de la teología que culmina en la persecución de filósofos por parte de los teólogos y sus discípulos" (*PAW* 163). O, en un sentido similar, refiriéndose a los argumentos que Spinoza invoca para discutir sobre profetas y profecías, Strauss afirma dos páginas más adelante que "Spinoza *dice* que su objetivo principal en el *Tratado* es la separación de la filosofía de la teología" (*PAW*, 165. Énfasis nuestro).

Si seguimos a Strauss, la manera particular en que Spinoza avanzará su defensa de la libertad de filosofar está efectivamente en estrecha relación con su tiempo, si entendemos esta relación en el doble registro de la fusión entre filosofía y teología producida por el cristianismo, y de la amenaza de persecución que pende sobre Spinoza, el filósofo ateo. "Spinoza", afirma Strauss, "deseaba convertir a la filosofía 'a la mayor cantidad posible'" (*PAW*, 190); viviendo en un mundo mayoritariamente cristiano, y rodeado de más cristianos liberales –que reducían el dogma religioso a un mínimo– que de judíos liberales, el objetivo principal de Spinoza en el *Tratado* hacia aconsejable que apareciera a los ojos del lector como "un cristiano entre los cristianos", tanto para protegerse de la persecución del vulgo como para ir conduciendo progresivamente a los lectores más atentos a descubrir las implicancias más secretas de su enseñanza. Ello nos devuelve una vez más a la palabra definitiva de

Strauss respecto de la intención del filósofo: "es precisamente la creación de desapego respecto de la Biblia lo que constituye el objetivo principal de Spinoza en el *Tratado*" (*PAW*, 194).

En lo que concierne a los *destinatarios* de su obra, Spinoza, afirma Strauss, siempre indicó que sus escritos estaban ante todo dirigidos a filósofos. En el caso del *Tratado*, añade, Spinoza aclara explícitamente que está destinado a "quienes filosofarían más libremente si [...] no creyeran que la razón debe estar al servicio de la filosofía", es decir, a los filósofos potenciales que hoy son creyentes y que podrían convertirse en filósofos si lograran liberarse del escepticismo, es decir, de la creencia de que la razón no puede alcanzar la certeza (*PAW*, 162-163).[80] Los destinatarios a los que se dirige Spinoza, entiende Strauss, no son sólo sus contemporáneos sino todos aquellos que pueden ser arrancados del influjo de los errores, incrementados por el paso del tiempo, provocados por la fusión de filosofía y teología en el cristianismo (*PAW*, 168-169).

Los destinatarios del *Tratado* son unos pocos, pero el *Tratado* está a disposición de todos: como señalábamos, es preciso hablar *ad captum alicuius*. Para Spinoza, sostiene Strauss, "el filósofo que conoce la verdad debe estar preparado para retenerse de expresarla, no tanto por razones de conveniencia como por razones de deber" (*PAW*, 180). En consecuencia, si Spinoza –consciente de su deber– no calló del todo respecto de la Biblia, entiende Strauss, es porque no creía que "la verdadera religión o fe, que a su entender requiere no tanto dogmas verdaderos sino dogmas pios, estuviera puesta en peligro por su criticismo de la Biblia" (*PAW*, 180). En otras palabras, la crítica bíblica de Spinoza pretende preservar la fe de la 'masa de lectores' al mismo tiempo que ataca –de una manera que sólo ha de ser discernible para sus destinatarios designados– la justificación racional de los dogmas bíblicos.

No olvidemos sin embargo que, según Strauss, los propios destinatarios del *Tratado* no son propiamente filósofos sino tan sólo filósofos potenciales "que por lo menos en las primeras etapas de su entrenamiento

[80] Para Spinoza, escribe Strauss, ofreciendo una profusa cantidad de citas, "el verdadero filósofo no puede ser un escéptico".

están profundamente imbuidos de los prejuicios vulgares" (*PAW*, 184):[81] también la escritura dirigida a éstos, y no ya al vulgo en su totalidad, exige de parte de Spinoza un cierto arte de la exposición que los vaya conduciendo paulatinamente a destino. También en ese sentido la enseñanza *exotérica* del *Tratado* está, según Strauss, efectivamente ligada a su tiempo. Spinoza adapta conscientemente "la expresión pública de su pensamiento a lo que su tiempo exige o permite. Su prédica por la 'libertad de filosofar' y por ende por la 'separación de la filosofía de la teología'" expresan la manera como, en las circunstancias particulares en que le toca vivir, Spinoza cree posible llevar a cabo su objetivo de conducir a los filósofos potenciales hacia la filosofía, como también el modo en que, guiado por su principio de cautela, cree conveniente asegurar la protección de la filosofía. "En otra época, o incluso en otro país", añade Strauss, "Spinoza habría sido llevado por su principio de cautela a hacer propuestas completamente diferentes para la protección de la filosofía sin cambiar en lo más mínimo su pensamiento filosófico" (*PAW*, 192). Si Spinoza hubiera sido un filósofo del Islam o del judaísmo medieval, podemos añadir nosotros, probablemente habría buscado, según Strauss, la protección de la filosofía en la sumisión a la ley, en la convicción de que "la libertad de la filosofía depende de su servidumbre".[82]

En otras palabras: la enseñanza exotérica "extemporánea" del *Tratado* consiste en la defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad y de la ley; el carácter contemporáneo de esa enseñanza exotérica se expresa en el

[81] El prejuicio básico de esos filósofos potenciales es "meramente una forma especial del prejuicio básico de la mente vulgar en general". Esa "forma especial del prejuicio básico" parece consistir, en la lectura de Strauss, en la justificación *racional* de la superstición y en la concomitante afirmación de la superioridad del cristianismo por encima del judaísmo.

[82] *Philosophie und Gesetz*, *GS II*, 74. Cf. *supra*, p. 280, n. 54. Respecto de la libertad de la filosofía bajo el Islam y el cristianismo medieval, véase también "How to begin to study Medieval Philosophy" (*RCPR*, especialmente pp. 222-224). En "How to study Spinoza's..." Strauss da a entender que Spinoza argumenta en favor de la libertad de la filosofía, sosteniendo que esa libertad es de interés no sólo para el filósofo sino para la sociedad y utilizando para ello motivos tomados de la Biblia, aunque sabe que ese argumento no es de herencia bíblica (*PAW*, 192).

tipo de argumentos a los que el *Tratado* apela para promover la defensa de la filosofía: separación de la teología y la filosofía, adopción de la perspectiva del cristiano entre cristianos. Por fin, la enseñanza esotérica es aquella que ha de llevar a los "potenciales filósofos" a descubrir sin proponérselo la precariedad de las bases de la teología y, en última instancia, a producir el progresivo desapego respecto de la Biblia.[83]

Spinoza y Maimónides

Tanto por su método como por la comprensión de la responsabilidad social del filósofo que el método revela, Spinoza es mucho más heredero de Maimónides de lo que él mismo –pero también de lo que Strauss– manifiesta abiertamente: ésa es una de las enseñanzas que extraemos de la lectura del texto de Strauss dedicado a Spinoza.

A lo largo de todo su estudio del *Tratado,* Strauss disemina referencias muchas veces veladas al parentesco entre Spinoza y Maimónides. *Simultáneamente, las reglas con que lee y hace leer a Spinoza recuerdan* de manera inequívoca las reglas con que lee y hace leer a Maimónides; Spinoza, parece sugerir Strauss, leyó como leyó Maimónides y, como él, "intenta presentar sus posturas sobre asuntos teológicos con gran reserva" (*PAW,* 166).[84] Y así como el propio Strauss no señala explícitamente lo que a su entender Spinoza debe a Maimónides, así señala también que "Spinoza no indicó qué le debía a Maimónides, a quien se refiere más frecuentemente que a Ibn Ezra, aunque en tono menos amistoso" (*PAW,* 181).

[83] En "How to study Spinoza's..." (*PAW,* 193-194) encontramos una ilustración clara de la interpretación straussiana del doble carácter, esotérico y exotérico, de la operación spinoziana de retorno al sentido literal de la Biblia: "Spinoza considera la enseñanza de la Biblia en parte más racional y en parte menos racional que la de la teología tradicional. En tanto es más racional, trata de recordarle a la teología tradicional una valiosa herencia olvidada; en tanto es menos racional, indica a los lectores más prudentes el carácter precario de la base misma de toda la teología actual".

[84] Al respecto, resulta muy ilustrativo comparar *PAW,* 166-167 con "On Abravanel's..." (*GS II,* 201).

Observemos algunas de esas referencias: Strauss indica que la división del *Tratado Teológico Político* se vuelve inteligible a la luz de la organización de la *Guía de Perplejos* de Maimónides (*PAW*, 165-166, esp. n. 21) –y conocemos la relevancia que acorda Strauss a la organización interna de la *Guía*–. Más extensamente, en las páginas 181-182, afirma bajo una forma sólo aparentemente condicional el parentesco existente entre el método de escritura esotérico y exotérico de Spinoza y el de Maimónides,[85] y a través de éste con el de Al-Farabi; esta deuda de Spinoza con la escritura exotérica de la *Guía* vuelve a aparecer en la página 187. La afinidad con Maimónides también aparece subrayada muy straussianamente por la omisión de la referencia a él en la crítica de Strauss a quienes pretenden "entender la enseñanza de Spinoza como modificación de la Cábala, el platonismo, una expresión del espíritu del barroco o la culminación de la escolástica medieval" (*PAW*, 159).

Pero no sólo en el método en sí, sino también en la comprensión straussiana del *propósito* –inescindible del método– de Spinoza se advierte el contrapunto que nuestro autor establece entre la situación de Spinoza y la de Maimónides y los falasifa. Como lo hemos visto anteriormente, Strauss entiende que los filósofos islámicos y judíos medievales se amparan en el reconocimiento exotérico de la revelación y justifican a la filosofía ante el tribunal de la ley; bajo el reconocimiento de la ley encuentran la libertad de aristotelizar. Otra, veíamos, es, según Strauss, la situación del filósofo bajo el cristianismo: éste, a diferencia del Islam y el judaísmo –que niegan las pretensiones de la filosofía de dar cuenta del origen del mundo–, tiene la pretensión de someter a la filosofía fusionándola con la teología, de aunar

[85] Traduzco intentando preservar las ambigüedades y rarezas de conjugación, sin duda intencionales, de la frase de Strauss: "Maimónides presenta su enseñanza usando contradicciones deliberadas [...]. Plantea la pregunta de si el mismo tipo de contradicciones también es utilizado en la Biblia pero no la contesta. Si la contestó por la afirmativa –como en cierto sentido hizo necesariamente– la *Guía* sería el modelo para el diseño de una interpretación exotérica de la Biblia por parte de Spinoza" (*PAW*, 181).

razón y fe. El filósofo que se propone filosofar bajo el cristianismo debe rehusar, abierta o veladamente, esa fusión. Es por eso que, pese a las apariencias, Spinoza, sugiere Strauss, parece considerar que la enseñanza cristiana de carácter universalista es más lesiva para la filosofía que la enseñanza particularista mosaica: en clave maimonideana, podemos añadir, el Spinoza de "How to study Spinoza's *Theological Political Theatrise*" coincidiría con Maimónides al sostener que la obediencia a la ley mosaica –el Viejo Testamento– garantiza de manera más efectiva que el dualismo cristiano "la seguridad de la comunidad [que] es la ley suprema",[86] y a partir de allí la posibilidad de "filosofar en aristotélica libertad". Esa posibilidad de un pensamiento libre para la filosofía en el sometimiento externo a la ley (a la Fe) parece estar menos a disposición del filósofo bajo la dominación del cristianismo, y de su afán de fusionar razón y fe.

Spinoza, como Maimónides y los falasifa y como el maestro de éstos, Platón, es consciente, sostiene Strauss, de la necesidad de distinguir entre enseñanza exotérica y esotérica. Así es que Spinoza "fue hasta el extremo al que podía ir siendo un hombre convencido de que la religión, esto es, la religión positiva, es indispensable para la sociedad, y que tomaba sus obligaciones sociales en serio"; se mantuvo, añade Strauss, "dentro de los límites de lo que él consideraba las exigencias legítimas de la sociedad" (*PAW*, 183).[87] El esoterismo clásico y medieval, sabemos, es para Strauss inescindible de una comprensión de la filosofía que convoca al filósofo a la prudencia y al oculta-

[86] "Spinoza no concede de manera consecuente que lo que enseña el Nuevo Testamento respecto de la moralidad privada sea superior a la enseñanza del Viejo Testamento. Pero incluso si lo hiciera, esto estaría contrarrestado para él por el hecho de que el cristianismo [...] ofrece una base mucho mayor para el dualismo del poder espiritual y temporal, y por ende para la discordia civil perpetua, que la enseñanza del Viejo Testamento originada por Moisés, quien fue un rey de hecho, si no de nombre. Puesto que la seguridad de la comunidad es la ley suprema" (*PAW*, 175).

[87] Porque tomaba sus obligaciones sociales en serio, advierte Strauss, es erróneo pensar que la *Ética* es un libro puramente esotérico: si bien sus destinatarios son expresamente los filósofos formados, maduros, Spinoza, entiende Strauss, sabía que ninguna obra escrita puede ser estrictamente esotérica en tanto está al alcance de cualquier lector.

miento: hay verdades filosóficas que son dinamita para la ciudad. ¿Es el esoterismo de Spinoza comprensible en los mismos términos? De la relación entre filosofía y esoterismo en la lectura straussiana de Spinoza nos ocuparemos en el próximo y último apartado de este capítulo.

b. El "caso" de Strauss contra Spinoza

La síntesis de la lectura straussiana de Spinoza realizada en el punto anterior debe ahora permitirnos comprender mejor el complejo lugar que ocupa Spinoza en la obra de Strauss. Si sobrevolamos la obra de Strauss, Spinoza se nos aparece, alternativa o simultáneamente, como el último de los filósofos medievales o como el consecuente heredero de Maquiavelo, como el clásico filósofo esotérico o como el moderno propagandista del liberalismo y la democracia. Para concluir el capítulo intentaremos elucidar por qué puede ser todo ello a la vez, deteniéndonos en los dos ejes fundamentales sobre los que se sostiene a nuestro entender el diferendo de Strauss con Spinoza.

Spinoza, Strauss y la filosofía

Spinoza, leíamos, afirma las pretensiones incompatibles de la filosofía y la teología en la provisión de una explicación acerca del todo. El propósito de su filosofía es ofrecer una explicación verdadera y exhaustiva del todo. Strauss, como lo hemos observado largamente en capítulos anteriores, no tendría reparos en coincidir con Spinoza respecto del carácter incompatible de la respuesta filosófica y la respuesta teológica. Pero se distancia tajantemente de él al negar que en la *Ética* haya logrado proveer una respuesta satisfactoria.

¿De qué naturaleza es según Strauss el fracaso de Spinoza? Para ensayar una respuesta debemos asomarnos una vez más a los límites mismos del universo filosófico straussiano. Spinoza representa, para nuestro autor, el intento más exhaustivo de refutación de la teología

por la filosofía. Ahora bien: como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, esto exigiría, según Strauss, o bien la prueba de la *cognoscibilidad* de Dios o bien la demostración de la *innecesariedad* de Dios.[88] Spinoza, sostiene Strauss, busca refutar la teología a través de la erección de un sistema filosófico claro y distintivo que dé cuenta de la totalidad sin necesidad de recurrir a un Dios inescrutable, de la elaboración de un sistema filosófico que excluya la posibilidad de los milagros. Pero, se pregunta Strauss,

> ¿es la explicación de Spinoza clara y distintiva? [...] Pero más que eso, aun si es clara y distintiva, ¿es ella necesariamente verdadera? ¿No se debe su claridad y distintividad al hecho de que Spinoza hace abstracción de aquellos elementos del todo que no son claros y distintivos y que no pueden nunca tornarse claros y distintivos? El procedimiento de Spinoza es fundamentalmente el procedimiento de la ciencia moderna en su concepción originaria: hacer del universo una unidad completamente clara y distintiva, una unidad completamente matematizable.[89]

La refutación de la ortodoxia por parte de Spinoza está, en la lectura de Strauss, contenida no en el *Tratado*, que tiene por objetivo preparar a la posibilidad de la filosofía, sino en el sistema mismo de la *Ética*. Pero "la *Ética* de Spinoza [...] fracasa; la explicación clara y distintiva del todo que provee permanece fundamentalmente hipoté-

[88] Es decir, requiere la prueba de que la naturaleza de Dios es cognoscible y demostradamente incompatible con la existencia de los milagros –aquello que Strauss denomina la prueba por medio de la teología natural– o bien la demostración de que el todo puede ser entendido perfectamente sin necesidad de recurrir a la hipótesis de un Dios inescrutable. En última instancia, ambas pruebas remiten a lo mismo: la refutación de la teología supone la demostración de la imposibilidad de los milagros, imposibilidad garantizada en última instancia sólo por el conocimiento de Dios (como un Dios que no se manifiesta a través de milagros). Esto supone que la naturaleza de Dios es comprensible, lo cual supone a su vez haber completado el sistema verdadero que da cuenta del todo. Véase "The mutual influence..." (*JPCM*, 129 y 130-131). Véase también Walter Soffer, "Strauss's critique of Spinoza", en: K. Deutsch y W. Nicgorski, *Leo Strauss. Political philosopher and Jewish thinker*, *op. cit.*, p. 163.

[89] "The mutual influence..." (*JPCM*, 130).

tica".[90] Es que para Strauss el propósito está, de todos modos, condenado de antemano al fracaso: la compleción del sistema verdadero es imposible por naturaleza: "una explicación adecuada y verdadera del todo, que debemos distinguir de una explicación meramente clara y distintiva, ciertamente no está a nuestra disposición".[91] La ambición de dar cuenta del todo, entiende Strauss, sólo puede ser perseguida al precio de suplantar el mundo dado por el mundo creado por el hombre teóricamente y prácticamente,[92] sucumbiendo a la tentación "de forzar la solución imponiendo unidad sobre los fenómenos, absolutizando ya sea el conocimiento de la homogeneidad o el conocimiento de los fines".[93] La filosofía moderna, pero también la teología, cada una a su manera, escribe Strauss, son atraídas y engañadas por los dos embelesos opuestos: "el encanto de la competencia engendrado por las matemáticas y todo lo afín a las matemáticas, y el encanto de la humilde reverencia engendrado por la meditación sobre el alma humana y sus experiencias". Y Strauss completa una de las afirmaciones a la vez más desprovistas de ambigüedad pero también, no casualmente, más herméticas de la supremacía de la filosofía –la verdadera filosofía, se entiende– añadiendo que "la filosofía se caracteriza por la negativa suave pero firme de sucumbir a cualquiera de ambos encantos".[94]

Lo que distancia entonces de manera radical a uno de otro, entendemos que entiende Strauss, es que Spinoza es tributario de la ilusoria ambición moderna de poder dar cuenta del todo reduciendo su heterogeneidad a una homogeneidad matematizable. Strauss, por su parte, se considera el heredero de una tradición socrática que, lejos de estar, como suele pensarse "basada en la creencia injustificada de que el todo es inteligible [...] admitió que el todo no es inteligible", pero que asumió asimismo que la misma afirmación de

[90] "Preface..." (*SCR*, 29).
[91] "The mutual influence..." (*JPCM*, 131).
[92] "Preface..." (*SCR*, 29).
[93] "What is political philosophy?" (*WIPP*, 40).
[94] *Ibid.*

la ininteligibilidad implicaba necesariamente alguna forma de comprensión del todo.[95] Y por ello mismo también su oposición a la teología difiere de la oposición moderna, spinoziana, a la teología. En abierta confrontación con la filosofía moderna, Strauss considera que la pretensión de refutar a la teología descansa sobre una premisa errada, tributaria de la ilusión constructivista de la mente moderna.

Como ya hemos advertido en capítulos anteriores, la asunción del carácter ininteligible del todo –es decir, la admisión de la imposibilidad de refutar a la teología– coloca a la filosofía en una postura delicada a la hora de justificar la superioridad de la filosofía por encima de la teología, la vida filosófica de búsqueda de la verdad por encima de la vida religiosa de obediencia a la ley religiosa. Si la filosofía no está en condiciones de refutar a la revelación, la elección de la filosofía no puede estar sostenida sobre una premisa evidente –"la filosofía o la ciencia, como quieran llamarla, es incapaz de dar cuenta de manera evidente de su propia necesidad"–[96] se presenta en última instancia como un acto de fe, es decir, un acto asentado en las premisas ya no de la filosofía sino de la teología. ¿No es éste, entonces, un argumento que parece conceder la victoria a la teología? Para atisbar una respuesta a la manera en que Strauss enfrenta esta consecuencia de su afirmación de la filosofía sería preciso que intentáramos comprender cuál es, para él, la naturaleza de esa elección por la filosofía, de ese acto de fe, de esa decisión. Ello excede ya el propósito no sólo de este capítulo sino de nuestro trabajo. Aun así, intentaremos aproximarnos a una respuesta en la conclusión general de nuestra investigación.

[95] "The mutual influence..." (*JPCM*, 124).
[96] *Ibid.*, p. 131.

Spinoza, Strauss y la responsabilidad política del filósofo

Antes de concluir este capítulo queda sin embargo un último punto a elucidar: la confrontación del esoterismo de Spinoza con el del propio Strauss. Al mismo tiempo que ve en la filosofía spinoziana el primer intento radical de la filosofía moderna de dar cuenta del todo, Strauss no cesa de señalar el carácter *políticamente responsable* de la escritura de Spinoza; la prudencia de Spinoza no responde sólo a una necesidad de protección personal sino "al cumplimiento del deber del ciudadano o del deber del hombre".[97] Spinoza pertenece aún a *la estirpe de los ateos recatados y poco emprendedores que creen en la* necesidad social de la religión.[98] ¿Debemos entender que, en ese punto, Spinoza se encuentra según Strauss más cerca de los Antiguos que de Hobbes o Maquiavelo? ¿Pero no es acaso Spinoza quien, a través de las esperanzas depositadas en el advenimiento de una "sociedad decente [...] que puede caracterizarse como una democracia liberal", prefigura las (vanas) soluciones modernas del problema judío,[99] las esperanzas modernas de dar solución al problema político? ¿Cuál es aquí el cargo que Strauss imputa a Spinoza, cuál su distancia, cuál su proximidad?

Spinoza, afirma Strauss, observó el sufrimiento de los judíos desde un punto de vista neutral, y desde ese punto dio a entender que "no había garantía alguna de que los sufrimientos cesaran algún día": descentrando su mirada respecto de la interpretación ortodoxa de los

[97] "Criticism: Sixteen Appraisals" (*WIPP* [273-275], p. 275).

[98] La prudencia de Spinoza, entiende Strauss, no debe confundirse con la cobardía: no hay que cometer el error de "asignar una causa privada a un fenómeno de carácter típico". Retomando una cita de Burke empleada también en *Natural Right and History*, Strauss recuerda que "'antiguamente la intrepidez no solía ser una característica de los ateos en tanto tales. Incluso eran de un carácter casi opuesto; solían ser como los viejos epicúreos, más bien una raza poco emprendedora' [...]. Los 'ateos en tanto tales' se han vuelto 'activos e intrigantes', dejaron de ser 'tímidos', cuando dejaron de creer en la necesidad social de la creencia en Dios [...]. Spinoza aún creía en la necesidad social de la religión". "Criticism: Sixteen Appraisals" (*WIPP*, 274-275).

[99] "Progress or return?", (*JPCM*, 90-91).

sufrimientos del pueblo elegido, Spinoza priva de sentido religioso al sufrimiento de los judíos. Pero no sustituye tampoco, entendemos leyendo a Strauss, ese sentido religioso por la afirmación confiada en el progreso histórico; no afirma que ese sufrimiento deba necesariamente cesar un día: sólo afirma que para albergar alguna esperanza razonable de que el exilio terminaría algún día era necesario sustituir la esperanza en el milagro de la redención por la búsqueda de una solución política.[100]

Recordemos a la vez que Strauss, por su parte, consideró siempre que si bien "el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano como problema social o político" (*Pr.*, 6), aun así el establecimiento del estado de Israel "fue una bendición para los judíos de todas partes, lo admitan o no lo admitan" (*Pr.*, 5). El problema judío no puede ser resuelto; los problemas infinitos, absolutos, no pueden ser solucionados definitivamente, y la persistencia del problema judío está allí para recordarnos que la resolución del problema humano –es decir, la cesación de los males– es imposible. Pero aun así el establecimiento del estado de Israel parece ser, para Strauss, el equivalente de aquella esperanza razonable de la que hablara Spinoza. Y también el régimen constitucional americano parece ser, para Strauss, el equivalente del régimen "decente" promovido por Spinoza –y como aquel régimen necesita de una religión pública que le dé sustento–.[101]

[100] *Ibid.*, pp. 90-91. En su combate contra la ortodoxia, entiende Strauss, Spinoza sostuvo que tanto los sufrimientos del pueblo judío como su supervivencia debían explicarse de manera perfectamente natural. "Esto significa", observa Strauss, "que la esperanza de redención divina no tiene fundamento alguno. Los sufrimientos de los exilios no tienen ninguna significación. No hay ninguna garantía de que esos sufrimientos cesen algún día". No hay garantía de que los sufrimientos de los judíos cesen; pero si han de cesar habrá de ser *no* por la providencia divina sino por medio de una solución política. Y para Spinoza la sociedad que mejor puede favorecer una solución tal es una sociedad neutral basada en la tolerancia.

[101] Véase, por ejemplo, la introducción a *Natural Right and History*. Los trabajos de Harry Jaffa sobre la Constitución de los Estados Unidos pueden ser leídos en ese registro; aunque coincido con Drury en pensar que a diferencia de Strauss, Jaffa otorga un valor propio, no instrumental, a la democracia americana.

En efecto, para Spinoza, para el Spinoza de Strauss, los problemas humanos no parecen tener solución definitiva. Spinoza entendía que la verdadera beatitud se alcanza a través del conocimiento; pero entendía también que no todos los hombres están en condiciones de acceder al conocimiento de la verdad acerca del todo, y de dirigir en consecuencia sus vidas en consonancia con ese saber de modo de alcanzar la felicidad. A causa de la diferencia inabsorbible entre los sabios y el vulgo, Spinoza no admite la posibilidad de una sociedad plenamente racional y cree, afirma Strauss, "en la necesidad social de la religión",[102] que será ya no la religión judía o la cristiana sino "una *religión pública o una religión de estado*".[103]

¿Qué opone, entonces, a Strauss y Spinoza, en lo que concierne a la necesaria moderación del filósofo? En la interpretación straussiana la osadía de Spinoza parece leerse precisamente en esta sustitución de las religiones bíblicas por la religión pública o de estado: al mismo tiempo que afirma el carácter reservado de Spinoza, que atribuye a su responsabilidad cívica, Strauss cita en más de una oportunidad la frase de Hobbes según la cual él mismo no había osado escribir con la osadía con que lo hace Spinoza.[104] Esa combinación de osadía y responsabilidad, comprendemos ahora, es el resultado del combate de *Spinoza contra el cristianismo y de la simultánea afirmación de la necesidad social de la religión*. Pero esa religión no puede, para Spinoza, ser la religión cristiana, y tampoco puede ya ser la religión judía.

Al abordar en el apartado anterior la relación entre Maimónides y Spinoza advertíamos que es posible sostener que, en la óptica de Strauss, Spinoza se encuentra en una situación más difícil para defender la filosofía bajo el cristianismo que aquella en la que se encontra-

[102] "Criticism: Sixteen Appraisals" (*WIPP*, p. 275). Cf. *supra*, p. 305.

[103] "Progress or return?" (*JPCM*, 91).

[104] Recordemos que, acompañando la apreciación de Hobbes, Strauss agregaba que "Spinoza fue muy audaz, ya que fue hasta el extremo al que podía ir siendo un hombre convencido de que la religión, *esto es, la religión positiva*, es indispensable para la sociedad, y que tomaba sus obligaciones sociales en serio"(énfasis mío). "On the basis of Hobbes..." (*WIPP*, 183). Cf. supra, p. 301.

ban en el medioevo Maimónides o los aristotélico-islámicos. El cristianismo, afirmábamos, aparece doblemente perjudicial para la filosofía, si entendemos como entiende Strauss que la protección de la filosofía debe, en toda época, estar amparada en la defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad. El cristianismo, con su afirmación de la separación entre poder temporal y poder espiritual, es más lesivo para la paz civil que el judaísmo o el Islam; y a la vez, en su pretensión de fusionar filosofía y teología, es más lesivo para aquella de lo que lo es su subordinación a la ley exigida por el judaísmo o el Islam. Spinoza debe emprender la defensa de la filosofía en circunstancias que, a ojos de Strauss, son más adversas que las de Maimónides o Al-Farabi.[105] Frente a una teología de vocación universalista que pretende fusionar bajo su égida a la filosofía, la defensa exitosa de ésta parecería exigir que el filósofo emprenda el camino de una lucha hasta la victoria contra el cristianismo. Spinoza, el filósofo ateo de la vieja estirpe que cree aún en la necesidad social de la religión, entiende que puesto que el cristianismo no puede sino ser enemigo de la posibilidad de la filosofía, es preciso sustituir al cristianismo por una religión civil.

Spinoza, afirmaba Strauss, "deseaba convertir a la filosofía 'a la mayor cantidad posible' [...]. En todo caso, era 'un cristiano con los cristianos' exactamente de la misma manera en que según él Pablo era 'un griego con los griegos y un judío con los judíos'" (*PAW*, 190). Pablo, entiende Strauss que sostiene (exotéricamente) Spinoza,[106] hace un uso pedagógico de la filosofía; y Spinoza nos advertiría a través del ejemplo

[105] "Introduction" (*PAW*, 21).

[106] Spinoza, sugiere Strauss, da a entender que la prédica de Pablo comporta una enseñanza exotérica, en la que éste se presenta "como un griego entre los griegos", y una enseñanza esotérica en la que aboga por la separación entre filosofía y teología. Pero, sugiere también Strauss, la existencia de una enseñanza esotérica distinta de la exotérica en Pablo es una *afirmación exotérica* por parte de Spinoza. En otras palabras, Spinoza no cree verdaderamente en esa distinción, pero la sugiere a la vez como forma de apoyar su propia posición, y también de sugerir la operación que él mismo está realizando. Nosotros no hacemos sino añadir que el propio Strauss participa de esta operación que describe.

de Pablo que él mismo está haciendo un uso pedagógico del cristianismo. Por nuestra parte sugeriremos que, a través de su propia asimilación de Spinoza con Pablo, Strauss parece a su vez estar ofreciendo veladamente su propia interpretación del parentesco entre Spinoza y el cristianismo: así como "el uso pedagógico de la filosofía por parte de Pablo parece haber establecido las fundaciones para la fatal fusión de la filosofía y la teología contra la cual todo el *Tratado* está dirigido", así la utilización del cristianismo con el fin de "convertir a la filosofía a la mayor cantidad posible" por parte de Spinoza sería, en última instancia, ella misma tributaria del cristianismo que combate: al establecer el paralelo entre la estrategia de Spinoza y la de Pablo, Strauss parece sugerir que, como la de Maquiavelo, también la empresa de Spinoza está atravesada por la vocación proselitista del cristianismo que combate. El uso pedagógico del cristianismo por parte de Spinoza, podemos parafrasear a Strauss, parece haber establecido las fundaciones para la fatal fusión de filosofía y propaganda contra la cual toda la obra de Strauss está dirigida.

Pero si hemos comprendido correctamente la lectura straussiana de Spinoza, este desenlace parece casi fatal para el filósofo bajo el cristianismo. *Por las características señaladas, el cristianismo no deja lugar* para la defensa *política* de la religión propia de Farabi y los averroístas. La suplementación política de la filosofía bajo la forma de la defensa política de la religión en el platonismo farabiano proveerá la matriz de la crítica del cristianismo de Maquiavelo, y posteriormente de Hobbes y Spinoza. Farabi, dice en efecto Leo Strauss, "sustituye la política a la religión. Puede por ende decirse que fue él quien colocó las fundaciones para la alianza secular entre filosófos y príncipes amigos de la filosofía, y quien inició la tradición cuyos representantes más famosos en Occidente *fueron Marsilio de Padua y Maquiavelo*".[107] *Pero la alianza*

[107] "Introduction" (*PAW*, 15). No podemos adentrarnos aquí en el problema, subrayado muy atinadamente por C. Colmo, de saber si no hay efectivamente en Farabi *un proyecto de cambio político mayor que el que Strauss está dispuesto a ver en él. Ese* proyecto aproximaría a un Farabi legislador a Maquiavelo, reforzando un lazo que,

entre el príncipe moderno y el filósofo ya no puede tener bajo el cristianismo, por los motivos antes señalados, el carácter de la defensa política de la religión cristiana. Como lo hemos observado, esta alianza toma con Spinoza la forma de la crítica de la religión cristiana y la defensa de una religión pública. La defensa de la filosofía en las condiciones del cristianismo no puede consistir en escudarse en la defensa del cristianismo; exige alejar del cristianismo "a la mayor cantidad posible" para convertirla a una religión pública, la religión de la neutralidad y la tolerancia propias de una sociedad liberal y democrática.

¿Es la conversión a esta religión de la tolerancia equivalente a la conversión a la filosofía? En la respuesta a esta pregunta reside, eso creemos, el último punto que nos permite medir la distancia que Strauss establece con Spinoza. Entendemos que, para el Spinoza de Strauss, la conversión a la tolerancia aparece como un paso en el camino hacia la conversión a la filosofía. No todos los hombres están equipados como para completar el camino; pero la tolerancia, la libertad de la filosofía –la sociedad liberal democrática de Spinoza– es no sólo benéfica para la filosofía sino que puede ser, según Spinoza, legitimada sobre bases sociales, puede ser legitimada sobre la apelación exclusiva al beneficio de todos.[108] En otras palabras, la afirmación de la

salvo en la cita mencionada –que reproduce un párrafo de *Farabi's Plato*– Strauss evita hacer explícitamente. Véase Cristopher Colmo, "Theory and practice: Alfarabi's Plato revisited", *The American Political Science Review, op. cit.*

[108] Spinoza "creía que la legitimación de esa libertad [de filosofar] exclusivamente sobre bases sociales era también posible en la Antigüedad clásica y sería por ende posible en sociedades futuras modeladas sobre el esquema clásico". Obsérvese que la nota al pie a esta referencia a la "Antigüedad clásica" remite aquí a Tácito, la república romana y a Maquiavelo, y no a la polis ateniense ("How to study Spinoza's..." [*PAW*, 192]). Aludiendo a las referencias de Spinoza a Tácito en el *Tratado Teológico Político*, en el Prefacio a *Spinoza's Critique of Religion* Strauss señala que "su filosofía política es más que una repetición del republicanismo clásico. La república que favorece es una democracia liberal (*SCR*, 16). Y la otra asociación Spinoza-Tácito que encontramos en la obra de Strauss es no menos reveladora: Spinoza, señala Strauss, "toma tácitamente de Tácito la frase 'habrá vicios mientras haya seres humanos'" ("Niccolo Machiavelli" [*SPPP*, 213]).

deseabilidad universal de la sociedad democrático-liberal no es una "mentira noble" exigida por el interés de la filosofía. Es una verdad racional que comparten el filósofo esclarecido y el hombre vulgar, aunque éste no pueda arribar racionalmente a esa conclusión y deba ser llevado a sostenerla a través de su adhesión a los mandatos de una religión pública. Spinoza, a diferencia de Strauss, no considera que la verdad última deba ser ocultada al vulgo, porque tampoco piensa –como sí lo hace Strauss– que exista una tensión irreductible entre el filósofo y la polis, entre la verdad y la política, entre la razón y las pasiones. Para Spinoza, podemos comprender, si la religión pública resulta necesaria, es porque el hombre común no puede acceder por sí mismo a la comprensión adecuada de su interés; no hay peligro alguno en intentar que lo comprenda, pero no hay garantía alguna de que lo logre. Para Spinoza, a diferencia de Strauss, si bien filosofía y ciudad nunca habrán de coincidir, filosofía y ciudad tienden sin embargo en la misma dirección.[109]

*

[109] A causa de la incapacidad de todos los hombres de acceder al conocimiento, *filosofía y ciudad no lograrán nunca coincidir; si coincidieran, la política sería innecesaria*, pues los hombres se guiarían espontáneamente por su interés esclarecido. ¿Quién, de este Spinoza visto por Strauss, o del propio Strauss, es el heredero legítimo de Farabi y de Maimónides? ¿En qué sentido es Farabi quien "inició la tradición cuyos representantes más famosos en Occidente fueron Marsilio de Padua y Maquiavelo"? ¿Hay en la filosofía política de Farabi no sólo la fundación de la alianza secular entre el filósofo y el príncipe, sino también una indicación de la posibilidad de una evolución gradual en dirección de la "ciudad ideal" promovida por la prédica prudente del filósofo, que aleja lentamente a los ciudadanos comunes de sus leyes y formas de vida para aproximarlos a las leyes de la ciudad más excelente? Si esto fuera así, si en Farabi encontráramos una política que fuera no sólo política de defensa del filósofo sino también simultáneamente una política que se preocupara por mejorar la vida de la ciudad, entonces, como bien lo ha señalado C. Colmo, Strauss estaría imprimiendo un giro conservador a la política farabiana. Y, añadimos nosotros, si esto fuera así el esoterismo spinoziano sería, en última instancia, más fiel al esoterismo medieval que el esoterismo del propio Strauss.

Como seguramente ha podido apreciar el lector, nuestro objetivo en las páginas precedentes no ha sido establecer la continuidad que pueda existir entre la lectura juvenil y la lectura "madura" de Spinoza por parte de Strauss. Sin duda, hay elementos de continuidad que ameritan un trabajo tal, pero entendemos que ese trabajo sólo puede ser significativo a la luz de la distancia –de la diferente apreciación de la "literalidad" del texto spinoziano– que separa a ambas miradas.[110] Es por ello que hemos optado por poner el acento en la distancia que separa las perspectivas desde las que Strauss aborda el *Tratado Teológico Político* en 1928 y después de 1940, distancia que a nuestro entender adquiere inteligibilidad a la luz de la evolución de la lectura straussiana de Maimónides y los filósofos islámicos durante los años treinta.

Como señalábamos, Strauss se había dirigido a Maimónides buscando en el racionalismo medieval una alternativa entre el ateísmo de la probidad intelectual, al que consideraba la última palabra del racionalismo iluminista en crisis, heredero de Spinoza, y el retorno a una ortodoxia religiosa sin calificaciones. En Maimónides encontraría finalmente no ya una forma distinta de articular razón y revelación sino una forma de racionalismo increyente, de raigambre platónica, que, amparado en su afirmación exotérica de la primacía de la ley revelada, hallaba en la proclamación de su subordinación a la ley la posibilidad de filosofar en libertad.

La relación entre ley y filosofía que Strauss encontró desarrollada en los filósofos medievales, y en particular en Farabi, proveyó la matriz con que Strauss pensó a partir de entonces la relación entre el filósofo y la polis. Parece imposible comprender la interpretación

[110] Uno de los problemas que a nuestro entender presentan muchas de las interpretaciones sobre la lectura straussiana de Spinoza es precisamente que no parecen haberse detenido lo suficiente en la distancia que existe entre el abordaje de *Die Religionskritik Spinozas* y los textos maduros, en especial "How to study Spinoza's *Theological-Political Treatise*". Es, por ejemplo, el caso del, por otra parte interesante, artículo de Walter Soffer, "Strauss's critique of Spinoza", incluido en K. Deutsch y W. Nicgorski, *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker, op. cit.*

straussiana de la relación de Spinoza con el cristianismo, y en particular su intrincada lectura del objetivo de Spinoza en el *Tratado*, si no es a través de dicha matriz.[111] Igualmente difícil es intentar comprender su lectura del *Tratado* si no se advierte que entre 1928 y 1948 la apreciación de Strauss del objetivo de Spinoza ha variado sustancialmente, y que esta variación obedece, en palabras del propio Strauss, al descubrimiento del arte de escribir a partir de la lectura de los filósofos medievales. Es a la luz del "giro farabiano" en el pensamiento de Strauss que se vuelve inteligible para nosotros el hecho de que, en 1948, ya no crea que Spinoza mismo se haya propuesto, y mucho menos crea haber logrado, refutar a la ortodoxia en el *Tratado*.

Por último, como ya hemos señalado, la reelaboración por parte de Strauss del objetivo que persigue Spinoza en el *Tratado* va también acompañada por la resignificación de la distancia que opone a Strauss y Spinoza. Strauss, decíamos, ya no busca saber en 1948 si Spinoza ha refutado la ortodoxia en el *Tratado*, porque ya tampoco considera que Spinoza lo haya pretendido; esa refutación, entiende Strauss, debe buscarse en el sistema completo de la *Ética*, en la ambición spinoziana de completar un sistema que vuelva innecesaria la postulación de un Dios autor de milagros.

Es, entonces, recorriendo el trayecto que separa al joven Strauss de *Die Religionskritik Spinozas* del Strauss de "How to read Spinoza's *Theological Political Treatise*" o del Prefacio, trayecto iluminado por los nombres de Farabi y Maimónides, que habremos ido llegando a la convicción de que es en el terreno antagónico de la pretensión spinoziana

[111] Esa matriz entiende –como lo hemos señalado en el texto– que los filósofos medievales pueden pasar por alto la interrogación acerca de la ley *porque están de hecho situados bajo ella*. Como hemos visto, la interrogación acerca de la ley es un problema que interesa al filósofo en tanto la estabilidad de la ciudad bajo una ley común –su preocupación por el orden del todo– es una condición necesaria para la existencia de la filosofía. Para el racionalismo medieval esa condición está dada fácticamente y "es por esta razón que los temas metafísicos ocupan un espacio tanto mayor en sus escritos que los político-morales". *Philosophie und Gesetz* (*GS II*, 122-123).

de dar cuenta del todo y de la afirmación straussiana de la heterogeneidad noética que se juega, en última instancia, la *Auseinandersetzung* entre el socratismo zetético de Leo Strauss y la filosofía de Spinoza.[112]

[112] "Sócrates se diferencia de todos los filósofos que lo precedieron por el hecho de que ve el núcleo del todo, o de la naturaleza, en la heterogeneidad no-ética. El todo no es uno, ni homogéneo, sino heterogéneo [...]. El descubrimiento de la heterogeneidad noética nos permite dejar que las cosas sean lo que son y elimina la compulsión de reducir las diferencias esenciales a algo común. El descubrimiento de la heterogeneidad noética significa la reivindicación de lo que llamaríamos sentido común". "The problem of Socrates" (*RCPR*, 142).

CONCLUSIÓN.
LA NOBLE MENTIRA DE LA FILOSOFÍA

> Even by proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a salutary myth: one does not prove it to be true.
>
> LEO STRAUSS, *Natural Right and History*[1]

A lo largo de todo el trabajo hemos insistido en señalar que nuestro objetivo era identificar las claves de lectura que permitieran ir removiendo las capas superpuestas de significado –los siete sellos, ha dicho Allan Bloom–[2] que suelen obstruir el acceso al núcleo de la interpretación straussiana de los autores que él aborda. Como lo reiteramos en varias oportunidades, no se trataba de poner la interpretación de estos autores al servicio de la interpretación de la obra de Strauss *sino, por el contrario, de poner nuestra comprensión de la obra de* Strauss al servicio de la elucidación de su lectura de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza.

En el transcurso de nuestro trayecto hemos ido descubriendo, sin embargo, que la elucidación de la lectura straussiana de los autores escogidos puede a su vez contribuir a iluminar en cierta medida nuestra

[1] "Aun si se demuestra que un cierto punto de vista es indispensable para vivir bien, se demuestra únicamente que ese punto de vista es un mito saludable; no se demuestra que sea verdadero". (*NRH*, 6).

[2] Refiriéndose a *Thoughts on Machiavelli*, Bloom decía que "si uno se sienta y lo lee como quien lee un tratado, su contenido permanece guardado bajo siete sellos; nos provee de algunas generalizaciones áridas que tienen aspecto de oasis en un desierto de arena. Pero el libro es en realidad un modo de vida, una especie de caja de herramientas de filosofía". Allan Bloom, "Leo Strauss: september 20, 1899 - october 18, 1973", *Political Theory*, vol. 2, núm. 4, noviembre de 1974, p. 390.

comprensión de la obra de Strauss. O más precisamente, nos hemos encontrado con que la yuxtaposición de las diversas "claves" que hemos ido extrayendo de nuestra lectura nos invita a enfatizar un punto especialmente sensible para la comprensión de la obra: el del carácter problemático que posee para Strauss la posibilidad misma de la filosofía. A modo de epílogo, intentaremos entonces enhebrar las claves de interpretación identificadas en los cuatro capítulos anteriores, a fin de mostrar cómo la reunión de esos hilos anuda el lugar desde el cual se nos hace necesario formular la pregunta acerca del estatus que, para Strauss, posee el conocimiento.[3]

Esa pregunta no es nueva: ha sido formulada por importantes intérpretes de Strauss como Stanley Rosen y Laurence Berns, o también Thomas Pangle, Cristopher Colmo, Laurence Lampert, Catherine Zuckert y tantos otros. Nuestra propia interrogación posee sin embargo la particularidad de que arriba a esa pregunta por un camino diferente del emprendido por los autores precedentes: la necesidad de volver a formularla no surge, en nuestro estudio, de la indagación directa de los presupuestos filosóficos de Strauss sino de la lectura de su interpretación de los autores modernos, y de la elucidación del núcleo articulador de su *Auseinandersetzung* con cada uno de ellos.

1. El dogmatismo de la respuesta moderna al problema político

Reunamos entonces de manera sintética algunas de las conclusiones a las que hemos arribado en los capítulos precedentes. Maquiavelo, sosteníamos que sostiene Strauss, es un filósofo; es decir, pertenece al reducido grupo de hombres dotados de la capacidad de acceder a la más alta de las felicidades, la de la vida dedicada a la comprensión de

[3] Por cierto, está fuera de nuestro propósito abordar frontalmente un tópico de tal envergadura en esta conclusión. Su tratamiento exhaustivo demandaría un trabajo tan prolongado como el que aquí concluye.

"las cosas del mundo". Como los filósofos clásicos, Maquiavelo sabe que la ciudad justa es imposible por naturaleza, pero a diferencia de aquellos, no considera necesario para la filosofía que esta verdad permanezca oculta a los ojos de la ciudad. Como los filósofos clásicos, entiende que la moral de la ciudad no puede fundarse en ella misma, pero a diferencia de aquellos, recusa toda fundación supramoral de la moralidad: para la filosofía clásica, sostiene Strauss, la moralidad encuentra su suplementación en la superioridad de la vida contemplativa; para Maquiavelo, el conocimiento de que la moral no puede fundarse en ella misma demuestra que no puede haber fundamento alguno para la moral, que la moralidad se funda en la amoralidad. Pero, al igual que la crítica maquiaveliana de la religión, esta recusación de toda suplementación supramoral de la moral (que sostiene, en último análisis, el carácter innecesario para el filósofo del ocultamiento del carácter infundado de la moralidad) es, afirma Strauss, postulada *dogmáticamente (y no demostrada) por Maquiavelo; y no podría* tampoco serlo, entiende Strauss, porque no es susceptible de demostración.

Maquiavelo es un filósofo, y como tal maneja el arte de escribir con maestría singular: leída por Strauss su obra se revela en sus silencios, sus alusiones, sus ironías permanentes. Pero es un filósofo, advertíamos que sostenía Strauss en la conclusión de su estudio, que no puede sino volverse en última instancia ciego a su propio hacer, a su condición de filósofo: la negación (dogmática) de la superioridad de la vida filosófica, de la existencia de jerarquías naturales entre las formas de vida, lo conduce a atribuir a la búsqueda de gloria lo que en su obra se nos muestra como la labor propiamente filosófica de quien experimenta la felicidad suprema en la búsqueda de la verdad. Al revelar la contradicción que parece existir entre la atribución a Maquiavelo de una ceguera respecto de su propio hacer ("Maquiavelo", afirmaba Strauss, "es incapaz de dar cuenta claramente de lo que hace") y la atribución simultánea de un dominio exhaustivo de cada una de las palabras empleadas por Maquiavelo a lo largo de su obra, concluíamos el capítulo I señalando que esta contradicción nos ponía, o

bien frente a un límite del pensamiento de Strauss, o bien frente a un nuevo ocultamiento: el ocultamiento de que, confrontada a la negación moderna de las jerarquías naturales de las formas de vida, la afinidad de la vida filosófica con el orden del todo es ella también dogmática, es decir, *tampoco* puede ser objeto de demostración.[4]

El carácter dogmático que Strauss atribuye a la negación maquiaveliana de una fundamentación supramoral de la moral vuelve a hacerse presente, bajo otra forma, en nuestra conclusión respecto del núcleo organizador de la confrontación que Strauss establece con el pensamiento de Hobbes. Como señalábamos en el capítulo II, podemos hallar una llave para la comprensión de la lectura straussiana de Hobbes en la demostración de que Hobbes, lejos de resolverlos, termina agravando los problemas que él mismo atribuye (erróneamente) a la filosofía política clásica: su dogmatismo, sus demandas exageradas a la razón, su anarquismo. El dogmatismo de Hobbes, advertíamos, se expresa según Strauss con la mayor claridad en la afirmación incuestionada de la paz como finalidad, y en la no menos dogmática convicción del carácter moralmente deficiente de los hombres, de su igual maldad natural.

Señalábamos en ese capítulo que Strauss parece llevar al lector a descubrir paso a paso el carácter mal fundado de las premisas de la teoría política hobbesiana, y que en ese descubrimiento la respuesta de la filosofía clásica se nos ha de aparecer progresivamente a la vez como menos dogmática e, incluso, como más acorde con la convicción del carácter deficiente de la racionalidad y la moralidad de la mayoría de los hombres. Frente al dogmatismo ininterrogado de los fundamentos

[4] Strauss atribuiría a Maquiavelo, concluíamos, el haber dado una respuesta negativa y dogmática a la pregunta respecto de la afinidad entre la felicidad del filósofo y el orden del todo. La afirmación straussiana de la ceguera de Maquiavelo representaría a su vez una respuesta igualmente dogmática, ahora positiva, a la misma pregunta. Como lo veremos algo más adelante, Strauss no hesita en sostener la imposibilidad para la filosofía de refutar la teología. En cambio, su afirmación de la superioridad de la filosofía clásica –de la superioridad de la vida contemplativa– respecto de la filosofía moderna (en particular, del historicismo y el relativismo) es casi siempre afirmada (exotéricamente) de manera taxativa. Volveremos sobre esto en el último punto.

de la teoría hobbesiana –de su concepción de la naturaleza hostil, pero también de la igual maldad y racionalidad de los hombres–, la filosofía clásica se muestra, en la pluma de Strauss, abierta a la interrogación y a la búsqueda de la verdad, a la vez que se insinúa también como políticamente más prudente. Debilitadas las supuestas evidencias de la teoría política moderna, los presupuestos del pensamiento clásico –la correspondencia del mejor orden político con el orden adecuado del todo, la existencia de una jerarquía natural entre los hombres en conformidad con la cual ha de ordenarse la pregunta respecto del mejor régimen– se presentan ahora a nuestros ojos demandando ser reexaminados, impidiendo que los descartemos de un revés de mano aferrados a nuestras convicciones modernas ininterrogadas.

Si, entonces, el dogmatismo de Maquiavelo residiría en la *negación* tajante de la posibilidad de suplementación supramoral de la moral, el dogmatismo de Hobbes se mostraría por el contrario en la *afirmación* de la posibilidad de fundar la moralidad sobre las pasiones de hombres igualados en su maldad natural. Frente a estos dogmatismos de signo contrario, emergemos de los dos primeros capítulos armados no tanto, como tal vez podríamos haber esperado, de una defensa teórica positiva de las premisas fundantes del pensamiento clásico, sino de la afirmación straussiana del carácter zetético de la filosofía socrático-platónica, que conociendo su ignorancia conoce "el carácter elusivo de la verdad, del todo".[5]

El estudio del tránsito del "joven" lector de Spinoza al lector maduro emprendido en el capítulo IV nos condujo a una conclusión similar: uno de los núcleos últimos de inteligibilidad de la confrontación de Strauss con Spinoza se dejaba vislumbrar, una vez más, en la contraposición de lo que, a ojos de Strauss, constituye la ambición fundamental y necesariamente fallida de la ciencia moderna, a saber, la pretensión homogeneizante de dar cuenta del todo, y la afirmación straussiana de la inasibilidad última del todo, que destina al conocimiento a ser siempre *búsqueda* del conocimiento. Strauss, señalába-

[5] "*What is political philosophy?*" (*WIPP*, 38).

mos, identifica en la *Ética* de Spinoza el intento más exhaustivo de esta ambición moderna, pero advierte que la claridad del sistema spinoziano sólo puede obtenerse al precio de la reducción de la heterogeneidad en el interior de los límites de un sistema, es decir, de la abstracción de todos aquellos elementos que, precisamente, se muestran reacios a su reducción sistémica.

De esos capítulos extrajimos la conclusión de que el reconocimiento del carácter dogmático de las premisas del pensamiento moderno debía generar las condiciones para una reapertura de la querella entre Antiguos y Modernos, y en particular para la examinación seria de la respuesta clásica. No obstante, el recorrido de la interpretación straussiana de Locke nos había conducido simultáneamente a prestar una atención particular a la sugerencia de Thomas Pangle, según la cual el interés creciente de Strauss por Aristófanes y Maquiavelo –autores a los que sumábamos a Jenofonte– sería un indicio de que Strauss, al mismo tiempo que recusaba la respuesta moderna, habría encontrado problemática la respuesta con que el racionalismo clásico hacía frente a la pregunta acerca del mejor régimen, y de la relación entre filosofía y política, o también, entre conocimiento teórico y conocimiento práctico. Dicho de otro modo, nos encontrábamos con que, al mismo tiempo que Strauss, llevándonos a descubrir el carácter infundado de las certezas modernas, nos invitaba a redescubrir la vigencia de la respuesta clásica. Su obra no nos proveía una justificación filosófica de las afirmaciones que parecían claves en su defensa del mejor régimen; por el contrario, estas afirmaciones eran deconstruidas permanentemente por el propio texto dejándose ver en su carácter aporético o político.

En efecto, nuestra lectura de la lectura straussiana de Locke nos llevó a descubrir ya no que para el pensamiento clásico según Strauss el mejor régimen es imposible –ello se desprendía ya de nuestra lectura de Maquiavelo–, sino sobre todo que el mejor régimen posible en los hechos parece ocultar, bajo la apariencia del gobierno de los hombres de la más alta moralidad, la sumisión de la moralidad al deseo –deseo de honores, deseo de riqueza–. A la luz de la lectura straussiana

de Jenofonte el régimen de los gentilhombres se revelaba como una oligarquía disfrazada de aristocracia. Sostenida en esta revelación, abriéndose camino a través de la "concesión jenofóntica a la debilidad humana", del reconocimiento del tributo que la moral paga al deseo, nuestra lectura nos condujo al descubrimiento de un Locke que erigía su búsqueda del mejor régimen político sobre la dignificación moral de esa debilidad: sobre la moralización del deseo de acumulación ilimitada de riquezas.

Extremando los términos, podemos afirmar que de la lectura que llevamos adelante en el capítulo III se desprende que la diferencia fundamental que separa según Strauss a las "soluciones de compromiso" de Jenofonte del economismo de Locke es el carácter proselitista que adquiere la teoría política de éste último: Jenofonte descreería de la probabilidad de que el régimen político pudiera erigirse sobre la nobleza de los hombres de más alta moralidad y, al mismo tiempo que daría a ver los resortes efectivos del gobierno de los gentilhombres, consideraría necesario ocultar esos resortes bajo el velo de la fundación moral de la moralidad. Locke, en cambio, encontraría en la apelación al carácter moral de la acumulación una solución que habría considerado más eficaz que la apelación clásica a las mentiras nobles administradas por los hombres más sabios, que ocultarían bajo la afirmación moral de la moralidad la necesidad de proveer los fundamentos del mejor orden político.

2. El mejor gobierno: una oligarquía disfrazada de aristocracia

La valoración de la diferencia que separa a ojos de Strauss la comprensión jenofóntica del problema político de la comprensión lockeana nos remite nuevamente a una de las premisas nodales del pensamiento de nuestro autor: la de la correspondencia de la solución mejor del problema político con la postulación de una jerarquía natural entre los hombres, y con la colocación del filósofo en su cúspide. Como lo veíamos en el capítulo I, en Jenofonte el conocimiento de las cosas

políticas era inseparable de la conciencia de la necesidad de moderación. Que la ley y la legitimidad son siempre problemáticas, que la mejor ciudad es inferior al mejor individuo, tales son verdades que no deben ser expuestas públicamente, que deben permanecer ocultas a los ojos de la ciudad.

Como lo hemos observado en el desarrollo de nuestro trabajo, la afirmación de que hay verdades que sólo pueden ser comprendidas sin daño por unos pocos, unida a la convicción de que la ciudad justa es imposible y de que el orden preferible es aquel que mejor asegura la posibilidad del filósofo de consagrarse a la más alta de las actividades –la búsqueda de la verdad–, dibujan los contornos de la teoría straussiana de la escritura esotérica y de su interpretación del mejor régimen en el pensamiento clásico: la verdad filosófica de que la ciudad justa es imposible debe permanecer oculta a los ojos de la mayoría, en aras de la ciudad por cierto, pero en última instancia en aras de la protección de la forma más elevada de vida, de la vida filosófica. Cabe al filósofo político encontrar el modo en que esta verdad pueda ser responsablemente diluida.

La moralidad no puede fundarse en ella misma. Como lo veíamos en el capítulo I, la justificación de la suplementación "filosófica" de la moralidad se sostiene sobre la comprensión clásica de la superioridad de la vida contemplativa: si la vida filosófica es la forma más elevada de vida, el filósofo sabrá entonces que la ciudad mejor, más conforme a la naturaleza, será aquella que se ordene en función de la promoción de esa forma de vida. La ciudad justa absolutamente es imposible; es imposible que el filósofo sea rey, que gobierne sobre la mayoría. La mejor ciudad posible será la ciudad donde reinen no ya los sabios, sino los hombres morales –los gentilhombres–, de una moralidad sostenida por la filosofía mediante la noble mentira de la afirmación indiscutible de la fundación moral de la moralidad.

Ahora bien: la lectura del Jenofonte que ofrece Strauss, observada bajo la luz de sus indicaciones respecto de la abstracción de *eros* a la que procede *La República*, nos revela, empero, que también la nobleza de los gentilhombres es una nueva mentira noble, necesaria: no sólo la nobleza, la moralidad de los hombres morales no puede fun-

darse en ella misma ni ser demostrable en su justicia, sino incluso esa moralidad no es las más de las veces sino el ropaje instrumental con que se viste el deseo –deseo de riquezas o de gloria–. Esta doble disimulación de la verdad con su corolario de "mentiras nobles" –la fundación supramoral de la moralidad primero, de la moralidad de los gentilhombres luego– es entonces el camino que el filósofo straussiano debe desandar para sostener el mejor gobierno.

Si el gobierno de los gentilhombres oculta, bajo esta doble disimulación de la verdad, la subordinación de la moral al deseo de riquezas o de gloria, ¿por qué sería el gobierno de los hombres nobles entonces aún el gobierno preferible entre los gobiernos efectivamente posibles? Unos párrafos más arriba hacíamos referencia a la observación de Pangle, según la cual Strauss parecería haber encontrado cada vez más problemática la respuesta clásica al problema del mejor régimen. Si los gentilhombres son, en última instancia, hombres guiados por su deseo de riquezas, la postulación de la virtud moral ya no remite a la diferencia natural en virtud entre unos hombres y otros sino que remitiría, como lo hace para Locke, al efecto benéfico que el deseo de riqueza (aquí disimulado bajo la aparente subsunción a la moralidad) representaría para la ciudad en su conjunto, y a través de ella, sobre todo para la vida del filósofo. Si ésa fuera la dirección de la insatisfacción straussiana –si Strauss hubiera, en efecto, ido extremando la idea de que también la nobleza del hombre moral no es sino una mentira noble que oculta la dominación del deseo– cabría interrogarse acerca de las razones de la preferencia del gobierno oligárquico –de una oligarquía disfrazada de aristocracia– respecto de la oligarquía disfrazada de democracia que sería propia del régimen político lockeano, e interrogarse incluso por las razones de la preferencia del gobierno de los "equipados materialmente" en tanto tal.

Aun si adherimos a la sugerencia de Pangle, entendemos que Strauss no dio nunca el paso definitivo consistente en negar la necesidad de educación de los "equipados materialmente" en vistas de su preparación a la política (a la moralidad) o, en el caso de los mejores, a la filosofía (a trascender la moralidad). Sea cual haya sido su interroga-

ción madura sobre la moralidad intrínseca de Iscómaco y sus pares, parece haberse atenido permanentemente a la convicción de que sólo la educación hace de un hombre un hombre noble o un hombre sabio, de que tanto la educación para la filosofía como la educación para la nobleza exigen disponer de un tiempo importante de ocio, y que la existencia de un grupo de hombres ociosos disponibles para la filosofía sólo es posible en una sociedad desigual. Esa desigualdad puede ser considerada injusta para una mirada moderna, pero no lo es si consideramos que sólo sobre la base de la desigualdad social es posible educar liberalmente a la clase de los beneficiados socialmente, en vistas del mejor régimen, es decir, del régimen más justo.[6] No cabe duda tampoco de que Strauss consideró siempre que la educación para la moralidad era adecuada para los menos dotados de los jóvenes de buena familia, y que los más aptos debían ser conducidos a trascender la moral, a trascender la aceptación confiada de ciertas supuestas verdades propias del gentilhombre para abrirse paso hacia la búsqueda de la verdad.[7] En otras palabras, que el mejor político –el gentilhombre educado para la

[6] No cabe duda de que, como lo hemos señalado precedentemente, para Strauss sólo el hombre libre de la preocupación por procurarse los medios de subsistencia y que dispone de abundante tiempo de ocio está en condiciones de recibir la educación liberal que hará de él un gentilhombre (véase por ejemplo "Liberal education and responsability" [*LAM*, especialmente p. 10-13]). Al mismo tiempo, como lo advertíamos anteriormente y como han señalado también L. Lampert y S. Rosen, Strauss no justifica nunca la afirmación de que una sociedad de abundancia, donde todos dispusieran del ocio necesario para recibir una educación liberal, sería una sociedad que –habiendo dado rienda suelta al desarrollo tecnológico– habría por ende renunciado al control político y social de la tecnología, afirmación que sustenta su rechazo de la posibilidad de una educación generalizada. Al respecto, véase "What is political philosophy?" (*WIPP*, p. 37); Laurence Lampert, "The argument of Leo Strauss in *What is Political Philosophy*", *Modern Age*, vol. 22, núm. 1, invierno de 1978, pp. 38-46, y Stanley Rosen, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought - Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991 [155-168]. Véase también *supra*, capítulo I, p. 139, n. 47.

[7] "La filosofía trasciende a la nobleza. El gentilhombre en tanto gentilhombre acepta confiadamente la mayoría de las cosas importantes que para el filósofo son los temas de investigación e interrogación [...]. Un signo de esta diferencia es que mien-

política por la educación liberal– debe ser un hombre rico, sometido a la noble mentira, provista y sostenida por el filósofo, de la suficiencia de la moralidad.

¿Hasta donde creía Strauss que para el hombre moral, para el gentilhombre educado para la política por la educación liberal, la moralidad es efectivamente un fin en ella misma y no –en el mejor de los casos– un instrumento necesario de la adquisición de gloria o riqueza? Es posible que la respuesta a esta pregunta sea secundaria, en la medida en que la *eficacia* de la moral consistiría en la necesidad, por parte del gentilhombre, de aparecer como un hombre moral, es decir, en su *creencia* en la moralidad y no tanto en su propia acción intrínsecamente moral; y la convicción de la necesidad ineludible de sostener esta creencia en la moralidad distinguiría entonces, en última instancia, a Strauss de los pensadores posmaquiavelianos. Pero al mismo tiempo, si adhiriéramos a la hipótesis de que el hombre moral no se guía intrínsecamente por los preceptos morales sino sólo instrumentalmente por ellos, se abriría en efecto la pregunta (moderna) de saber si esta afirmación (exotérica) de la moralidad de la moral, de la educación para la moralidad como finalidad, no es en su eficacia política inferior a la que ofrece la solución lockeana, la de la moralización de la acumulación ilimitada de riquezas. Si así fuera, se estaría en ambos casos sosteniendo la necesidad de la afirmación de la moralidad; y la eficacia de una y otra solución sólo podría medirse, en la óptica straussiana, en virtud de la mayor o menor defensa que una u otra respuesta proveen a la posibilidad de la filosofía, al desarrollo de la vida filosófica.[8]

---

tras que el gentilhombre debe ser rico para poder hacer el trabajo que le es propio, el filósofo puede ser pobre". "Liberal education and responsability" (*LAM*, 13).

[8] No descartamos la hipótesis más cruda de que la defensa straussiana del régimen de los 'equipados materialmente', es decir, de una oligarquía oculta bajo la apariencia de una aristocracia, fuera pura propaganda a favor de un régimen que, por razones discutibles, debía aparecer a Strauss como el más favorable a la defensa de la filosofía. Stanley Rosen sostiene algo similar cuando afirma que la defensa del régimen de aristócratas rurales no posee sustento filosófico alguno en la obra de Strauss, y que en

de adquirir la sabiduría o la comprensión completa del todo", debe "ser capaz de saber lo que no sabe, esto es, de captar los problemas fundamentales y con ellos las alternativas fundamentales que, en principio, son contemporáneos del pensamiento humano" (*NRH*, 35).

Pero ni la existencia de un horizonte absoluto, ni por ende la correspondencia de lo "bueno para nosotros" con el orden del mundo –es decir, la subordinación del conocimiento de la finalidad de la vida humana al conocimiento de lo eterno (de las sustancias)–, son demostrados nunca por Strauss; más aún, ambos se muestran en su obra como no siendo susceptibles de demostración.[10] La existencia de un horizonte absoluto es, admite Strauss, un supuesto –un presupuesto, una apuesta– sin el cual la filosofía en sentido clásico –como "búsqueda del orden eterno o de la causa o las causas eternas de todas las cosas"– es simplemente imposible. "La filosofía en sentido estricto y clásico [...] presupone que existe un orden eterno e inmutable en el seno del cual tiene lugar la historia, y que no es afectado de ninguna manera por la historia", sostiene Strauss en su diálogo con Kojève. Y añade: "Esta presuposición no es evidente en ella misma" (*OT*, 212).

La afirmación de la superioridad de la vida filosófica, *ultima ratio* de la defensa straussiana de la filosofía política clásica en la querella entre Antiguos y Modernos, parece descansar entonces en supuestos que a lo

[10] Es sólo si tenemos presente que la existencia de un horizonte absoluto no puede ser para Strauss sino un supuesto a la vez necesario e indemostrable, que sus manifestaciones contradictorias respecto de la relación entre física y política, o entre cosmología y naturaleza de la vida humana, pueden comenzar a ser comprendidas. Nuevamente, la crítica straussiana del dogmatismo moderno y de los presupuestos de la ciencia moderna se muestra mucho más convincente que la certeza de una heterogeneidad noética a la que accedemos por medio del conocimiento prefilosófico. Por otra parte, la afirmación de la heterogeneidad noética debe ser compatibilizada con la certeza respecto de la subordinación de los fines del hombre al orden del todo. Así como la afirmación de la heterogeneidad noética parece, como bien lo señala Rosen, desconectar la política de la física, Strauss afirma repetidas veces que Platón se diferencia de Aristóteles precisamente porque Platón *niega* esta desconexión. Al respecto, véase sobre todo Stanley Rosen, "Leo Strauss and the possibility of philosophy", *op. cit.*, pp. 560-561, y del mismo autor, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", *op. cit.*

largo de la obra de Strauss se revelan como afirmaciones teóricamente indemostrables. Esto es lo que han sostenido, de diversas maneras, algunos de los lectores más perspicaces de Strauss. Como anunciábamos, renunciamos expresamente a abordar este problema de manera directa. Concluiremos, más modestamente, con una descripción de las alternativas que esta constatación parece ofrecer al intérprete.

*

Nuestra lectura de Strauss parece entonces arribar a la constatación de *una aporía; de su obra se desprende, simultáneamente, que la vida filosófica* (la vida dedicada a la investigación teórica) es la forma de vida más elevada, y que la razón *no puede demostrar teóricamente* que la vida filosófica es la forma de vida más elevada –es decir, se desprende que la superioridad de la vida contemplativa no puede ser sostenida racionalmente–.[11] Frente a esta aporía, dos alternativas parecen presentarse al intérprete de Strauss: puede, como lo hace Shadia Drury,[12] ex-

[11] Cristopher Colmo ha señalado que en "Alfarabi's Plato", Strauss parece dar por sentado que la filosofía entendida en los términos de la investigación *teórica* puede ser conocida como la mejor forma de vida, y que el problema consiste en determinar si ese conocimiento de que la filosofía (como investigación teórica) es la mejor forma de vida es por su parte un conocimiento de orden práctico o de orden teórico. Strauss, afirma Colmo, "contesta la pregunta claramente afirmando que el conocimiento de la mejor forma de vida es él mismo práctico, no teórico" (la fórmula definitiva que propone Colmo es que "sabemos a través del conocimiento teórico que el conocimiento de que la vida teórica es la mejor forma de vida es un conocimiento práctico"). Cristopher Colmo, "Theory and practice: Alfarabi's Plato revisited", *The American Political Science Review*, vol. 86, núm. 4, diciembre de 1992 [966-976], pp. 967 y 968. Como advierte Colmo, al acordar al conocimiento práctico un estatus inferior al conocimiento teórico, la aseveración que sostiene que "el conocimiento de que la filosofía es la forma de vida mejor es un conocimiento práctico" nos enfrenta a la pregunta respecto del grado de certidumbre de este conocimiento. ¿Cómo podemos evitar que la afirmación de la superioridad de la vida dedicada al conocimiento se convierta en una opinión o en simple juicio de valor o de preferencia, si el conocimiento de esta superioridad no es un conocimiento cierto?

[12] Como lo señalamos en una nota al pie al final del capítulo I, Shadia Drury ha sostenido que la afirmación de Strauss de que la forma de vida más elevada es la vida filosófica, y que en función de ello la mejor ciudad debe estar ordenada en vistas de

traer de ella la conclusión de que Strauss sostiene dogmáticamente una afirmación que no puede probar teóricamente, o bien puede inferir que, aun afirmándola exotéricamente, Strauss *niega* la posibilidad de sostener de manera consistente la certeza de la afirmación primera de la superioridad de la vida filosófica.

Ésa última es, precisamente, nuestra conclusión. En esa misma dirección, y en lo que constituye una de las más finas exposiciones de este problema, también Stanley Rosen ha sostenido que si nos atenemos a la comprensión straussiana de la filosofía debemos concluir que para Strauss "la filosofía no puede validarse racionalmente",[13] en otras palabras, que la afirmación de que la vida dedicada a la búsqueda de la verdad por medio de la razón es "la única cosa necesaria", es decir, la forma de vida más alta, no puede ser ella misma demostrada por la razón. Pero, a diferencia de lo que ha sostenido Drury, Rosen entiende que si leemos atentamente a Strauss arribamos a la conclusión de que la afirmación de la superioridad de la vida filosófica, de la correspondencia de la vida contemplativa de búsqueda de la verdad con el orden adecuado del todo, de la superioridad de la respuesta clásica por sobre la respuesta moderna, son afirmaciones *exotéricas* destinadas a proteger lo que, para Strauss, no puede ser en última instancia sino un acto de voluntad llamado a sostener una pasión, un deseo: el *eros* filosófico.

---

la promoción de la posibilidad de la filosofía, no es nunca justificada adecuadamente por Strauss. A la pregunta "¿por qué es la contemplación el fin más elevado que la política debe servir?, Strauss –afirma Drury– provee pocas, si es que provee alguna, respuestas en sus escritos. Debemos suponer que las ideas sostenidas y transmitidas de manera encubierta pueden prescindir de argumentos" (cf. *supra*, capítulo I, p. 112, n. 141). A ojos de Drury, el pensamiento de Strauss se sostiene sobre la afirmación dogmática de la superioridad de la vida filosófica, de la desigual capacidad de los hombres para acceder a esta forma de vida, y sobre la consiguiente postulación de que la acción de los hombres –la vida política–, para ser conforme a la naturaleza, debe estar puesta al servicio del cultivo del intelecto de unos pocos.

[13] Stanley Rosen, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought - Toward a Critical Engagement*, *op. cit.*, p. 161. Véase también del mismo autor, "Leo Strauss and the possibility of philosophy", *op. cit.*, y *Hermeneutics as Politics*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2ª ed., 2003 [1987], cap. 3 (iii), pp. 107-140.

Imposible de ser justificado teóricamente, afirma Rosen, este acto de voluntad del filósofo en favor del supuesto que hace posible la filosofía sólo puede ser entendido como una decisión moral.[14] Pero esta decisión moral, este acto de la voluntad está al servicio de una pasión que distingue al filósofo de sus congéneres: la diferencia entre el filósofo y el resto de los hombres sostenida por Strauss sólo puede ser comprendida, afirma Rosen, como una diferencia erótica: la pasión dominante del filósofo es el deseo de conocimiento del orden eterno y de sus causas. En otras palabras, para Strauss la filosofía es una pasión o un deseo, un *eros*, pero es también un acto de la voluntad a través del cual presuponemos *qué es* lo que necesitamos para gratificar ese eros. A través de Rosen, nos reencontramos aquí con el argumento que hemos desplegado nosotros mismos en el capítulo III: la diferencia entre los hombres es una diferencia entre deseos.[15] La voluntad está al servicio del deseo; para gratificar el deseo de conocimiento es necesario presuponer la existencia de un orden inmutable y eterno, es decir, es necesario que afirmemos la posibilidad (racionalmente indemostrable) de la filosofía.

*

[14] Reproducimos una cita que Rosen extrae oportunamente del Prefacio a *Spinoza's Critique of Religion*: "la filosofía, la búsqueda del conocimiento evidente y necesario, descansa ella misma sobre una decisión no-evidente, sobre un acto de voluntad, del mismo modo que lo hace la fe. Por lo tanto, el antagonismo entre Spinoza y la religión, entre increencia y creencia, no es en última instancia teórico sino moral" (*SCR*, 28-29). Apoyándose sobre todo en el diálogo entre Strauss y Kojève, Rosen argumenta consistentemente que, según Strauss, esta conclusión vale no sólo para Spinoza, sino para la filosofía en tanto tal. Stanley Rosen, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", *op. cit.*, p. 160.

[15] Coincidentemente, Rosen señala que esta relación entre decisión y deseo es coherente con la inversión del vigor y el deseo (y la consiguiente depreciación de la valentía como virtud) que opera Strauss en su lectura de *La República* ("Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", *op. cit.*, p. 161). Como señalábamos, las claves de lectura que se hacen visibles en nuestro recorrido de la interpretación straussiana de los autores modernos arriban, por otro camino, a conclusiones similares a las de autores que han abordado de manera más frontal la cuestión de los fundamentos de la filosofía política de Strauss.

Como lo advertíamos al iniciar esta conclusión, el recorrido de nuestra investigación nos ha llevado a descubrir, en la interpretación straussiana de los autores aquí abarcados, la presencia permanente de la insinuación de la imposibilidad de la demostración filosófica de la posibilidad y la necesidad de la filosofía, como también su permanente disimulación bajo la afirmación de la superioridad de la vida de búsqueda del conocimiento del todo y de sus causas.

La decisión por la filosofía –la suposición de que existe un orden eterno e inmutable en el seno del cual tiene lugar la historia, y que no es afectado de ninguna manera por la historia– no puede fundarse teóricamente. Y ello implica no sólo, como Strauss parece admitirlo fácilmente, que la filosofía no puede refutar a la teología; implica también el reconocimiento, mantenido mucho más oculto por Strauss, de que el filósofo, al buscar el conocimiento del orden eterno, inmutable, y de sus causas, debe *suponer* que existe un orden inmutable y eterno; es decir, implica también que la certeza del filósofo en sentido clásico es impotente para refutar la afirmación moderna, historicista, de que el orden es siempre mutable y de que el conocimiento verdadero es por ende imposible.

¿Por qué es necesario para el filósofo ocultar la posible imposibilidad de la filosofía? A lo largo de todo el trabajo hemos sostenido que, de la lectura de la obra de Strauss, se desprende que la filosofía política –las mentiras nobles a través de las cuales el filósofo contribuye a la estabilidad de la ciudad– está en última instancia ordenada en función de la defensa de la filosofía, de la vida filosófica y de la vida del filósofo. Por cierto, también la certeza teórica respecto de la superioridad de la vida filosófica, y de la misma posibilidad de la filosofía, se ha visto defenestrada en el camino; imposible de ser justificada teóricamente, advertíamos, la decisión del filósofo en favor del supuesto que hace posible la filosofía aparece como una decisión práctica, moral. Pero con ello no pretendemos afirmar que, finalmente, la afirmación straussiana de la posibilidad de la filosofía es ella también en última instancia únicamente una afirmación *política*: si así lo hiciéramos estaríamos sosteniendo que, para Strauss, la filosofía es imposible, pero que esta impo-

sibilidad debe ser ocultada a la raza humana para su salvación por medio de la noble mentira de la posibilidad de la filosofía.[16]

Por nuestra parte, seguimos entendiendo que la afirmación de la posibilidad de la filosofía está puesta, en última instancia, al servicio del filosofar. Esta afirmación parece adoptar, en la obra de Strauss, el carácter de una decisión, de un acto de la voluntad, que apuesta, al apostar a la posibilidad de la filosofía, no sólo a un mundo que para Strauss sería inhabitable sin la mentira noble de la existencia del derecho natural –y sabemos que la posibilidad de la filosofía es condición necesaria de ello–[17] sino también a través de él a la perpetuación de la actividad que el filósofo Strauss conoce como la más placentera, la perpetuación de la pasión experimentada como la pasión más pura: el *eros* filosófico. Pero de la superioridad de esta pasión, la filosofía en sentido clásico ya no puede responder.

[16] Ésta es la conclusión a la que arriba Rosen en "Leo Strauss and the possibility of philosophy". En "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns" sostiene por el contrario que la elección de Strauss es erótica y no moral.

[17] "La postura historicista puede ser reducida a la aserción de que el derecho natural es imposible porque la filosofía en sentido pleno es imposible. Pero la posibilidad de la filosofía es sólo condición necesaria y no condición suficiente del derecho natural" (*NRH*, 35).

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Leo Strauss

a. Obra originaria de Leo Strauss

Se indica en primer término la edición utilizada, y a continuación la primera edición cuando es distinta de la anterior.

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, en *Gesammelte Schriften Band I,* Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1996, pp. 55-361 [Berlín, Akademie-Verlag, 1930].

Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständis Maimunis und seiner Vorläufer, en *Gesammelte Schriften Band II,* Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1997, pp. 3-123 [Berlín, Schocken Verlag, 1935].

The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis, Chicago, University of Chicago Press, 1952 [Oxford, Clarendon Press, 1936].

On Tyranny (edición revisada y ampliada), Chicago, University of Chicago Press, 2000 [1948-1963].

Persecution and the Art of Writing, Chicago, University of Chicago Press, 1988 [1952].

Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press, 1972 [1953].

Thoughts on Machiavelli, Chicago, University of Chicago Press, 1978 [1958].

What Is Political Philosophy?, Chicago, University of Chicago Press, 1988 [1959].

The City and Man, Chicago, University of Chicago Press, 1978 [1964].

Socrates and Aristophanes, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1966].

Liberalism Ancient and Modern, Chicago, University of Chicago Press, 1995 [1968].

Xenophon's Socratic Discourse: an Interpretation of the 'Oeconomicus', South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 1998 [Ithaca, Cornell University Press, 1970].

Xenophon's Socrates, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 1998 [Ithaca, Cornell University Press, 1972].

The Argument and the Action of Plato's Laws, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

Studies in Platonic Political Philosophy, con introducción de Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1983 (preparada por Strauss; publicada póstumamente).

b. Compilaciones y reediciones póstumas

The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss, editado por Thomas Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, Pennsylvania State University, 1993.

Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity – Essays and Lectures in Modern Jewish Thought, edición e introducción de Kenneth Hart Green, Albany, SUNY Press, 1997.

Gesammelte Schriften Band I – Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1996.

Gesammelte Schriften Band II – Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften, Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1997.

Gesammelte Schriften Band III – Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörigen Schriften - Briefe, Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 2001.

c. Obras o compilaciones de Strauss citadas en traducción en el texto

Spinoza's Critique of Religion, Chicago, University of Chicago Press, 1997 [Nueva York, Schocken Books, 1965].

Philosophy and Law, Albany, SUNY Press, 1995.

Historia de la filosofía política, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), México, Fondo de Cultura Económica, 1992 [*History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1963]. Artículos escritos por Strauss: "Platón", "Marsilio de Padua", "Nicolás Maquiavelo".

Leo Strauss –The Eearly Writings (1921-1932), traducido y editado por Michael Zank, Albany, SUNY Press, 2002.

d. Artículos y ensayos de Strauss no incorporados en su obra originaria citados en el texto

"Antwort auf das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter", *Jüdische Rundschau* (Berlín, 30-1-1923) 28(9), pp. 45-46. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Anmerkung zur Diskussion über 'Zionismus und Antisemitismus'", *Jüdische Rundschau* (Berlín, 28-9-1923) 28(83/84), pp. 501-502. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Der Zionismus bei Nordau", *Der Jude* (Berlín, octubre/noviembre de 1923) 7(10/11), pp. 657-660. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas", *Der Jude* (Berlín, 1924) 8(5/6), pp. 295-314. Reeditado en *Gesammelte Schriften* I.

"Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft", *Der Jude* (Berlín, octubre de 1924), 8(10), pp. 613-617. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Biblische Geschichte und Wissenschaft", *Jüdische Rundschau* (Berlín, 10-11-1925) 30(88), pp. 744-745. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer." *Korrespondenzblatt (des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums)* 7, 1926, pp. 1-22. Reeditado en *Gesammelte Schriften* I.

"Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67, núm. 6 (agosto-septiembre de 1932), pp. 732-749. Reeditado en *Gesammelte Schriften* III.

"Das Testament Spinozas". *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* (Munich) 8, núm. 21 (1 de noviembre de 1932), pp. 322-326. Reeditado en *Gesammelte Schriften* I.

"Quelques remarques sur la science politique de Hobbes", *Recherches Philosophiques* 2, 1933, pp. 609-622. Reeditado en versión en alemán en *Gesammelte Schriften* III.

"Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî", *Revue des Etudes Juives* 100, 1936, pp. 1-37. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Eine vermisste Schrift Fârâbîs", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80, 1936, pp. 96-106. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81, 1937, pp. 93-105. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"On Abravanel's philosophical tendency and political teaching", en: J. B. Trend y H. Loewe (eds.), *Isaac Abravanel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937, pp. 39-129. Reeditado en *Gesammelte Schriften* II.

"How to begin to study Medieval Philosophy", en: *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (conferencia pronunciada por Strauss en 1944), pp. 207-226.

"Farabi's *Plato*", en: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, Nueva York, American Academy for Jewish Research, pp. 357-393.

"The mutual influence of theology and philosophy", en: *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 3, Viena, 1979, pp. 111-118. (Tercera de la serie de

conferencias pronunciadas en la B'nai B'rith Hillel Foundation, University of Chicago, 5 y 12 de noviembre de 1952). Reeditada como tercera parte de "Progress or return?", en: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity.*

"Progress or return? The contemporary crisis in Western Civilization", en: *Modern Judaism* 1, 1981, pp. 17-45. (Texto de las dos primeras conferencias pronunciadas en la B'nai B'rith Hillel Foundation, University of Chicago, 5 y 12 de noviembre de 1952). Reeditado en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* y *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity.*

"Walker's Machiavelli", *Review of Metaphysics*, vol. VI, 1953, pp. 437-446.

"On the interpretation of the Genesis", aparecido en traducción al francés en *L'Homme: Revue française d'Antropologie*, 21, 1981, pp. 5-36. Incluido en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity.*

"An introduction to Heideggerian Existentialism", en: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 27-46 (Versión editada de una conferencia dada por Strauss en la Universidad de Chicago en febrero de 1956).

"The problem of Socrates", en: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 103-108 (Versión editada de cinco de las seis sesiones del curso dado por Strauss en la Universidad de Chicago del 27 de octubre al 7 de noviembre de 1956).

"Machiavelli and Classical Literature", en: *Review of National Literatures* 1, núm. 1 (primavera de 1970), pp. 7-25.

"A giving of accounts" with Jacob Klein: *The College* (Annapolis and Santa Fe) 22, núm. 1, abril de 1970, pp. 1-5. Reeditado en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity.*

2. Bibliografía secundaria sobre Leo Strauss

a. Libros y volúmenes colectivos dedicados al análisis de la obra de Strauss

Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, "La Pensée de Leo Strauss", núm. 23, 1993, Presses Universitaires de Caen.

Cubeddu, Raimondo, *Leo Strauss e la Filosofia Politica Moderna*, Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 1983.

Deutsch, Kenneth L. y Walter Nicgorski (comps.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994.

——— y Walter Soffer (comps.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987.

——— y John A. Murley (comps.), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999.

Drury, Shadia B., *Leo Strauss and the American Right*, Nueva York, St. Martin's Press, 1997.

———, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Hampshire y Londres, MacMillan Press, 1988.

Duso, Giuseppe (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero – Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milán, Franco Angeli Libri, 1988.

Graf Kielmansegg, Peter (ed.) *et al., Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Lampert, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

McAllister, Ted V., *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order* (American Political Thought Series), Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1995.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion du politique*, París, Julliard, 1990.

———, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1996.

Novak, David (ed.), *Leo Strauss and Judaism – Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1996.

Orr, Susan, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1995.

Sfez, Gérald, *Leo Strauss lecteur de Machiavel. La Modernité du Mal*, París, Ellipse, 2003.

Tanguay, Daniel, *Leo Strauss. Une biographie intelectuelle*, París, Grasset, 2003.

Udoff, Alan (ed.), *Leo Strauss's Thought : Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991.

b. Artículos o capítulos de libros dedicados al análisis de la obra de Strauss

Los artículos pertenecientes a los volúmenes indicados arriba sólo se incluyen si han sido citados en el libro o si han representado un aporte directo a nuestra investigación.

Anastaplo, George, "On Leo Strauss: a Yahrzeit remembrance", *University of Chicago Magazine*, vol. 67, invierno de 1974, pp. 30-38.

Arkes, Hadley, "Athens and Jerusalem: The legacy of Leo Strauss", en: David Novak (ed.), *Leo Strauss and Judaism -- Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1996, pp. 1-23.

Beiner, Ronald, "Hannah Arendt and Leo Strauss. The uncommenced dialogue", *Political Theory* 18, mayo de 1990, pp. 238-254.

Bernadete, Seth, "Leo Strauss's 'The City and Man'", *Political Science Reviewer* 8, 1978.

Berns, Laurence, "The prescientific world and historicism: Some reflections on Strauss, Heidegger and Husserl", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought - Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991, pp. 169-181.

Bloom, Allan, "Leo Strauss: september 20, 1899-october 18, 1973", *Political Theory*, vol. 2, núm. 4, noviembre de 1974, pp. 372-392.

Brague, Rémi, "Leo Strauss and Maimonides", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991, pp. 93-114.

Bruell, Cristopher, "A return to Classical Political Philosophy and the understanding of the American Founding", en: Kenneth L.

Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman y Littlefield, 1994, pp. 325-338.

Burnyeat, M. F., "Sphinx without a secret", *New York Review*, vol. 32, núm. 9, 30 de mayo de 1985, pp. 30-36.

Clapp, James G., "Review of *Natural Right and History, Philosophy and Phenomenological Research*", vol. 16/4, junio de 1956, pp. 573-575.

Colmo, Cristopher, "Theory and practice: Alfarabi's Plato revisited", *The American Political Science Review*, vol. 86, núm. 4, diciembre de 1992, pp. 966-976.

Cropsey, Joseph, "A reply to Rothman", *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 2, junio de 1962, pp. 353-359.

Dallmayr, Fred, "Politics against Philosophy: Strauss and Drury", *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto de 1987, pp. 326-337.

Deane, Herbert A., "Review *What is political philosophy* by Leo Strauss", *American Political Science Review*, 55, marzo de 1961, pp. 149-150.

Deutsch, Kenneth L., "Leo Strauss, the straussians and the American Regime", en: *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999, pp. 51-67.

Drury, Shadia, "Leo Strauss's Classic Natural Right teaching", *Political Theory, vol. 15, núm. 3, agosto de 1987, pp. 299-315.*

———, "The esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, vol. 13, núm. 3, agosto de 1985, pp. 315-335.

Dunn, John, "Justice and the interpretation of Locke's Political Theory", *Political Studies*, vol. XVI, núm. 1, 1968, pp. 68-87.

Esposito, Roberto, "Introduzione. Sull'orlo del precipizio", en: *Karl Löwith e Leo Strauss. Dialogo sulla Modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1994.

Fortin, Ernest, "Gadamer on Strauss", *Interpretation*, vol. 12, núm. 1, enero de 1984, pp. 1-13.

Fradkin, Hillel, "Philosophy and Law: Leo Strauss as a student of Medieval Jewish Thought", en: Kenneth L. Deutsch y Walter

Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 129-141.

"Gadamer on Strauss. An Interview", *Interpretation*, vol. 12, núm. 1, 1984, pp. 1-13.

Galli, Carlo, "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", en: Giuseppe Duso (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero – Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milán, Franco Angeli Libri, 1988.

Germino, Dante, "Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 297-307.

Gildin, Hilail, "A response to Gourevitch", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (ed.), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 114-123.

———, "Leo Strauss and the crisis of Liberal Democracy", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 91-103.

Gourevitch, Victor y Michael S Roth, "Introduction to *On Tyranny*, by Leo Strauss", ix-xxii, edición revisada, editada por Victor Gourevitch y Michael S. Roth, Nueva York, The Free Press, 1991.

Gourevitch, Victor, "A reply to Gildin", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987.

———, "Philosophy and Politics: I", *Review of Metaphysics*, vol. 22, núm. 1, septiembre de 1968, pp. 58-84.

———, "Philosophy and Politics: II", *Review of Metaphysics*, vol. 22, núm. 2, diciembre de 1968, pp. 281-328.

———, "The problem of Natural Right and the fundamental alternatives in Natural Right and History" en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A*

Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman y Littlefield, 1994, pp. 325-338.

Burnyeat, M. F., "Sphinx without a secret", *New York Review*, vol. 32, núm. 9, 30 de mayo de 1985, pp. 30-36.

Clapp, James G., "Review of *Natural Right and History*, *Philosophy and Phenomenological Research*", vol. 16/4, junio de 1956, pp. 573-575.

Colmo, Cristopher, "Theory and practice: Alfarabi's Plato revisited", *The American Political Science Review*, vol. 86, núm. 4, diciembre de 1992, pp. 966-976.

Cropsey, Joseph, "A reply to Rothman", *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 2, junio de 1962, pp. 353-359.

Dallmayr, Fred, "Politics against Philosophy: Strauss and Drury", *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto de 1987, pp. 326-337.

Deane, Herbert A., "Review *What is political philosophy* by Leo Strauss", *American Political Science Review*, 55, marzo de 1961, pp. 149-150.

Deutsch, Kenneth L., "Leo Strauss, the straussians and the American Regime", en: *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999, pp. 51-67.

Drury, Shadia, "Leo Strauss's Classic Natural Right teaching", *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto de 1987, pp. 299-315.

———, "The esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, vol. 13, núm. 3, agosto de 1985, pp. 315-335.

Dunn, John, "Justice and the interpretation of Locke's Political Theory", *Political Studies*, vol. XVI, núm. 1, 1968, pp. 68-87.

Esposito, Roberto, "Introduzione. Sull'orlo del precipizio", en: *Karl Löwith e Leo Strauss. Dialogo sulla Modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1994.

Fortin, Ernest, "Gadamer on Strauss", *Interpretation*, vol. 12, núm. 1, enero de 1984, pp. 1-13.

Fradkin, Hillel, "Philosophy and Law: Leo Strauss as a student of Medieval Jewish Thought", en: Kenneth L. Deutsch y Walter

Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 129-141.

"Gadamer on Strauss. An Interview", *Interpretation*, vol. 12, núm. 1, 1984, pp. 1-13.

Galli, Carlo, "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", en: Giuseppe Duso (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero – Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milán, Franco Angeli Libri, 1988.

Germino, Dante, "Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 297-307.

Gildin, Hilail, "A response to Gourevitch", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (ed.), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 114-123.

———, "Leo Strauss and the crisis of Liberal Democracy", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 91-103.

Gourevitch, Victor y Michael S Roth, "Introduction to *On Tyranny*, by Leo Strauss", ix-xxii, edición revisada, editada por Victor Gourevitch y Michael S. Roth, Nueva York, The Free Press, 1991.

Gourevitch, Victor, "A reply to Gildin", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987.

———, "Philosophy and Politics: I", *Review of Metaphysics*, vol. 22, núm. 1, septiembre de 1968, pp. 58-84.

———, "Philosophy and Politics: II", *Review of Metaphysics*, vol. 22, núm. 2, diciembre de 1968, pp. 281-328.

———, "The problem of Natural Right and the fundamental alternatives in Natural Right and History" en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A*

Straussian Perspective, Albany, State University of New York Press, 1987.

Goyard Fabre, Simone, "L'inspiration nietzschéenne de Leo Strauss et ses limites", *Dialogue* 33, núm. 3, 1994, pp. 391-413.

Green, Kenneth H. "In the grip of the Theological-Political Predicament: The turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss," en: Alan Udoff (ed.) *Leo Strauss' Thought*, Boulder, Colo., Lynne Rienner, 1991, pp. 41-74.

———, "Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker", en: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity – Essays and Lectures in Modern Jewish thought*, Albany, SUNY Press, 1997.

Gunnell, John, "Political Theory and Politics: the case of Leo Strauss", *Political Theory*, vol. 13, núm. 3, agosto de 1985, pp. 339-361.

Hallowell, John, "Review of *What is political philosophy?* by Leo Strauss", *American Political Science Review*, 48, junio de 1954, pp. 538-541.

———, "Review of *Thoughts on Machiavelli*", *Midwest Journal of Political Science*, vol. 3/3, agosto de 1959, pp. 300-303.

Hilb, Claudia, "Más allá del liberalismo. Notas sobre la *Anmerkungen* de Leo Strauss a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt", en: J. Dotti y J. Pinto (comps.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 211-227.

Himmelfarb, Milton, "On Leo Strauss", *Commentary*, vol. 58, núm. 2, mayo de 1974, pp. 60-66.

Ivry, Alfred, "Leo Strauss on Maimonides", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought – Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991, pp. 75-91.

Jaffa, Harry, "The legacy of Leo Strauss", *Claremont Review*, vol. 3, núm. 3, otoño de 1984, pp. 14-21.

———, "The legacy of Leo Strauss defended", *Claremont Review*, vol. 4, núm.1, primavera de 1985, pp. 20-24.

———, "Dear Professor Drury", *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto de 1987, pp. 316-325.

———, "Leo Strauss, the Bible and Political Philosophy", en:

Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 195-210.

Kennington, Richard, "Strauss's Natural Right and History", *Review of Metaphysics* 35, septiembre de 1981, pp. 57-86.

Lachterman, David, "Laying down the Law: the Theological-Political matrix of Spinoza's Physics", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought - Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991, pp. 123-153.

Lagree, Jacqueline. "Leo Strauss lecteur de Spinoza: auteur ou lecteur, qui est le dieu caché?", *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, núm. 23, 1993, pp. 115-135.

Lampert, Laurence, "The argument of Leo Strauss in *What is political philosophy*", *Modern Age*, vol. 22, núm. 1, verano de 1978, pp. 38-46.

Lefort, Claude, "Trois notes sur Leo Strauss", en: *Ecrire. A l'épreuve du politique*, París, Calmann-Lévy, 1992.

———, "La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne: Une interprétation de Leo Strauss", en: *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, París, Gallimard, 1972, pp. 259-309.

Lenzner, Steven, "Strauss's three Burkes: the problem of Edmund Burke in *Natural Right and History*", *Political Theory*, vol. 19, núm. 3, agosto de 1991, pp. 364-390.

Madanes, Leiser, "Las interpretaciones de Leo Strauss", en: *El árbitro arbitrario – Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba, 2001. Apéndice II: pp. 303-316.

Mansfield, Harvey, "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, vol. 3, núm. 4, noviembre de 1975, pp. 372-83.

McDaniel, Robb, "The nature of inequality. Uncovering the modern in Leo Strauss's idealist ethics", *Political Theory*, vol. 26, núm. 3, junio de 1998, pp. 317-345.

McShea, Robert, "Leo Strauss on Machiavelli", *Western political Quarterly*, vol. 16, 1963, pp. 782-797.

Meier, Heinrich, "Why political philosophy?", *The Review of Metaphysicis* 56, diciembre de 2002, pp. 385-407.

Momigliano, Arnaldo, "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", *Rivista Storica Italiana*, vol. 79, 1967, pp. 1164-1172.

Neumann, Harry, "Review of Strauss's *Xenophon's Socratic Discourse*", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, pp. 239-43.

Nicgorski, Walter, "Leo Strauss and liberal education", *Interpretation* 13, mayo de 1985, pp. 233-250.

Oakeshott, Michael, "Dr. Leo Strauss on Hobbes", en: *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil-Blackwell, 1975, cap. 3, pp. 132-149.

Pangle, Thomas, "The platonism of Leo Strauss", *Claremont Review*, vol. 4, núm.1, primavera de 1985, pp. 18-20.

———, "The significance of the Locke chapter in Strauss's *Natural Right and History*", paper for M. S. U. Conference, "Leo Strauss's *Natural Right and History*: A Reassessment", 21 de abril de 2001, mimeo.

Pocock, J. G. A., "Prophet and Inquisitor", *Political Theory*, vol. 3, núm. 4, noviembre de 1975, pp. 385-401.

Rosen, Stanley, "Leo Strauss and the possibility of philosophy", *The Review of Metaphysics* 53, marzo de 2000, pp. 541-564.

———, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", en: Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought - Toward a Critical Engagement*, Boulder, Colo., Lynne Rienner Publishers, 1991, pp. 155-168.

———, "Review of Strauss's *Xenophon's Socrates*", *The Classical World*, vol. 66, mayo de 1973, pp 470-471.

———, *Hermeneutics as Politics*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2ª ed., 2003 [1987], cap. 3 (iii), pp. 107-140.

Rothman, Stanley, "The revival of classical political philosophy: a critique", *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 2, junio de 1962, pp. 341-352.

Schaefer, David L. Jr., "The legacy of Leo Strauss: a bibliographic introduction", *Intercollegiate Review*, vol. 9, núm. 3, verano de 1974, pp. 139-148.

Schall, James V., "A latitude for statemanship? Strauss on St. Thomas", en: Kenneth L. Deutsch, y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 211-230.

Smith, Steven, "Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger", *Review of Metaphysics* 51, 1997, 345-377.

———, "Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md.; Rowman & Littlefield, 1994, p. 81-105.

———, "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, diciembre de 2000, pp. 787-809.

Soffer, Walter, "Modern rationalism, miracles and revelation: Strauss's critique of Spinoza", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994.

Stoner, James, "Was Leo Strauss wrong about John Locke?", paper presentado en la reunión anual de 2002 APSA, panel New Studies on Leo Strauss, mimeo.

Tanguay, Daniel, "Strauss, disciple de Nietzsche", *Études Philosophiques*, 2000, núm. 1, pp. 105-132.

Tarcov, Nathan, "On a certain critique of 'Straussianism'", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, pp. 259-274.

———, "Philosophy and History: Tradition and interpretation in the work of Leo Strauss", *Polity*, vol. 16, núm. 1, otoño de 1983, pp. 5-29.

Tricaud, François, "Sur Strauss lecteur de Hobbes: relecture d'une lecture", *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, núm. 23, 1993, pp. 87-111.

Villa, Dana R., "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates", *Political Theory*, vol. 26, pp. 147-172.

Ward, James F., "Experience and political philosophy", *Polity*, vol. 13 núm. 4, verano de 1981, pp. 668-87.

Yolton, J. W., "Locke on the law of nature", *Philosophical Review*, vol. 67, 1958, pp. 477-498.

Zuckert, Catherine, *Postmodern Platos*, Chicago, Chicago University Press, 1996, caps. 4-6, pp. 104-200.

Zuckert, Michael P., "Refinding the founding: Martin Diamond, Leo Strauss and the American Regime", en: *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999, pp. 235-251.

c. Otros

Libros, artículos y autores mencionados por su referencia explícita a la obra de Strauss.

Aarsleff, Hans, "Some observations on recent Locke scholarship", en: John Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, GB, 1969, pp. 262-271.

Ashcraft, Richard, "Locke's state of nature: historical fact or moral fiction?", *The American Political Science Review*, vol. 62/3, septiembre de 1968, pp. 898-915.

Bluhm, William T.; N. Wintfield y Stuart H. Teger, "Locke's idea of God: Rational Truth or Political Myth?", *The Journal of Politics*, vol. 42/2, mayo de 1980, pp. 414-438.

Bobbio, Norberto, "Breve historia de la historiografía hobbesiana", en: *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 172-177.

Cox, Richard, "Aristotle and Machiavelli on Liberality", en: Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 125-147.

———, *Locke on War and Peace*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1983.

Dunn, John, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Grant, Ruth, *John Locke's Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper, 1985.

Kendall, Willmoore, *The Basic Symbols of the American Political Tradition*, Louisiana, Louisiana State University Press, 1970.

Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1966.

———, *Machiavelli's New Modes and Orders – A Study of the Discourses on Livy*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1979.

Myers, Peter, *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1999.

Rabieh, Michael, "The reasonableness of Locke, or the questionableness of christianity", *The Journal of Politics*, vol. 53/4, noviembre de 1991, pp. 933-957.

Seliger, M., "Locke's natural law and the foundation of politics", *Journal of the History of Ideas*, vol. 24/3, julio-septiembre de1963, pp. 337-354.

Wood, Gordon, "The fundamentalists and the Constitution", *New York Review of Books*, febrero de 1988, pp. 33-40.

Zarka, Yves-Charles, *La Décision Métaphysique de Hobbes*, París, Vrin, 1987.

3. Obras de referencia citadas (ediciones utilizadas)

Alfarabi's, Philosophy of Plato and Aristotle (traducción e introducción de Muhsin Mahdi), Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1969.

Aristóteles, *Nichomachean Ethics*, ed. bilingüe, Loeb Classical Library, traducción de H. Rackham, Cambridge (Ma.) y Londres, Harvard University Press / William Heinemann Ltd., 1947 [1926].

———, *Politics*, ed. bilingüe, Loeb Classical Library, traducción de H. Rackham, Cambridge (Ma.) y Londres, Harvard University Press / William Heinemann Ltd., 1950 [1932].

Averroes, *Exposición de la 'República' de Platón*, Madrid, Tecnos, 1994.

Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, Wiesbaden, 1995.

Hobbes, Thomas, *The English Works* of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth, Londres, 1839-1845; 2ª ed., Aalen Scientia Verlag, 1966 (11 volúmenes).

Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia.* Estudio preliminar de Juan David García Bacca, Barcelona, Océano Grupo Editorial, 1999.

Locke, John, *The Works of John Locke*, Aalen, reeditado por Scientia Verlag, 1963 (10 volúmenes).

Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Edición de Agustín García Calvo, Madrid, Cátedra, 1999.

Maimónides, Moses, *The Guide of The Perplexed* (traducción, introducción y notas de Shlomo Pines), vols. I y II, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1963.

Maquiavelo, Nicolás, *Opere*, Milán, Casini, 1989.

———, *Oeuvres Complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1952.

Platón, *La República*, edición bilingüe, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1971.

———, *Fedro*, edición bilingüe, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, versión directa, introducción y notas de Juan David García Bacca, México, UNAM, 1966.

Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.

———, *Philosophical and Theological Writings* (traducción, edición, notas y comentarios de Paul W. Franks and Michael L. Morgan), Indianapolis/Cambridge, Hacket Publising Company, Inc., 2000.

Spinoza, Baruj, *Tratado Político*, Introducción, traducción y notas, Index Latinus, translationis y bibliografía de Humberto Giannini

y María Isabel Flisfisch, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.

———, *Tratado Teológico Político*, traducción, introducción, notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas de obras citadas 7
Agradecimientos 9

Introducción 11
1. ¿Cómo leer a Leo Strauss? 11
2. Leo Strauss y el pensamiento político moderno 13
a. La diferencia respecto de la comprensión del hombre 14
b. La diferencia respecto de la comprensión del conocimiento ... 15
c. La diferencia respecto de la comprensión de los fines de la política 17
3. El arte de escribir: la necesidad de la escritura esotérica 19
4. El propósito de este libro 22

I. Maquiavelo, el maestro del mal 25
1. "El olvido de lo más importante" 27
a. Maquiavelo, maestro del mal 28
b. Maquiavelo, el filósofo 33
c. El olvido de Sócrates 38
2. Maquiavelo, el revolucionario 47
a. La crítica maquiaveliana de la religión 48
b. La herencia cristiana de Maquiavelo 67
c. La moral maquiaveliana: la destitución del suplemento "x" 78
3. ¿Es el Maquiavelo de Strauss un filósofo? 102

II. Hobbes: las aporías del dogmatismo moderno 113
1. La reapertura del caso "Antiguos" y "Modernos", o algunas claves preliminares para leer al Hobbes de Strauss 117

2. La finalidad de la filosofía, o la posibilidad y la necesidad de la filosofía política 124
3. La naturaleza y los fines del hombre 140
a. La naturaleza y los fines del hombre (I): ¿Epicuro sobre el plano maquiaveliano? 142
b. La naturaleza y los fines del hombre (II): el dualismo hobbesiano 160
4. La lectura straussiana de la moral hobbesiana 179
a. La maldad natural del hombre 180
b. La paz como finalidad 183
c. De la impotencia de la razón a la igualdad entre los hombres y a la omnipotencia de la razón 187

III. Locke (o la ética maquiaveliana y el espíritu del capitalismo) ... 197
1. Las tesis centrales de la interpretación straussiana de Locke ... 198
2. La ley natural lockeana y la tradición de la ley natural 202
a. La ley natural lockeana y la reacción moderna contra la ley natural de la teología 202
b. La ley natural lockeana y la tradición de la filosofía clásica: la "ley parcial" de naturaleza 208
3. Un régimen político erigido sobre el deseo de apropiación (I): el economismo lockeano 222
a. El hedonismo lockeano: la huida de la escasez y la búsqueda de la abundancia 225
b. El "derecho especial de los hombres más razonables" 230
c. Locke, la ética maquiaveliana y el espíritu del capitalismo 235
4. Un régimen político erigido sobre el deseo de apropiación (II): las resonancias clásicas del economismo lockeano 238
a. Jenofonte, o las concesiones a la debilidad humana 241
b. La abstracción de *eros* 245
5. La solución económica del problema político 254

IV. ¿Refutó Spinoza a la ortodoxia? Leo Strauss, de Jerusalén a Atenas 259

1. ¿Es posible aceptar sin examen la premisa según la cual la ortodoxia ha sido refutada por Spinoza? 260
a. Las opciones políticas 262
b. Las opciones de pensamiento 266
c. La alternativa "ortodoxia o ateísmo" como verdad última de la alternativa "ortodoxia o Ilustración" 272
2. La radicalización de la interpretación straussiana de Maimónides 275
a. De *Die Religionskritik Spinozas* a *Philosophie und Gesetz* 276
b. La radicalización "farabiana"de la interpretación de Maimónides (1936-1937) 282
3. Retorno a Spinoza 288
a. La lectura "madura" de Spinoza (un recorrido de "How to study *Spinoza's Theological-Political Treatise*") 289
b. El "caso" de Strauss contra Spinoza 301

Conclusión. La noble mentira de la filosofía 315
1. El dogmatismo de la respuesta moderna al problema político .. 316
2. El mejor gobierno: una oligarquía disfrazada de aristocracia .. 321
3. La noble mentira de la filosofía o la imposible demostración de la superioridad de la vida contemplativa 326

Bibliografía 335
1. Obras de Leo Strauss 335
a. Obra originaria de Leo Strauss 335
b. Compilaciones y reediciones póstumas 336
c. Obras o compilaciones de Strauss citadas en traducción en el texto 337
d. Artículos y ensayos de Strauss no incorporados en su obra originaria citados en el texto 337
2. Bibliografía secundaria sobre Leo Strauss 339
a. Libros y volúmenes colectivos dedicados al análisis de la obra de Strauss 339

b. Artículos o capítulos de libros dedicados al análisis de la obra de Strauss 341
c. Otros 348
3. Obras de referencia citadas (ediciones utilizadas) 349

Esta edición de *Leo Strauss: el arte de leer,* de Claudia Hilb,
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2005
en Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.